KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE TÜRKİYE'DE İSLAM

Caner Taslaman



KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE

TÜRKİYE'DE İSLÂM

CANER TASLAMAN

İstanbul Yayınevi

2011

www.istanbulyayinevi.net

Eser Adı: Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslâm
Yazar: Caner Taslaman

Redaktör: Mecit Demir
Sayfa Düzeni: Adem Şenel

ISBN: 978-605-88082-0-1

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
MASSİT Matbaacılar Sitesi 4. Cd. No:77
Tel: (0212) 629 06 15
Baskı Tarihi: Ocak 2011

GENEL DAĞITIM
İstanbul Yayınevi
Cağaloğlu Yokuşu Evren Han No:17 Kat:1 Daire:33
SİRKECİ - İSTANBUL
Tel: (0212) 519 62 72 Fax: (0212) 513 73 86
www.istanbulyayinevi.net
bilgi@istanbulyayinevi.net

Kızım Meliha TASLAMAN'a

İçindekiler

ÖNSÖZ

Dünya genelinde, İslâm ile ilgili olgular gündemde ön plana çıkmakta; hem sürekli olarak medyada yer almakta hem de birçok akademik çalışmanın odak noktası olmaktadır. Küreselleşme sürecinde Türkiye'deki İslâm'ın sosyoloji ve siyasal bilimler alanlarıyla ilgili olgularıysa bu çalışmanın konusudur. Türkiye'deki İslâmi kesimin hızlı bir değişim sürecinden geçtiği ve gücünü arttırdığı, geniş bir kesimin -benim de paylaştığım- ortak bir kabulüdür. Bu olgudan memnun olanlar ve olmayanlar arasında ciddi bir kutuplaşma kendini şiddetle hissettirmektedir. Bu kitap, bu konuyla ilgili olguların "iyi" veya "kötü" olduğuna dair bir tavır belirlenmeden, mevcut kamplaşmalarda bir kamplaşmanın tarafı olmadan; İslâmi kesimle ilgili olguların nasıl açığa çıktığı, değişimlere ve mevcut yapıya sebep olan dinamiklerin neler olduğu, İslâmi kesimdeki değişikliğin boyutunun ne ölçüde olduğu, bunları çözümlemek için nerelere bakmamız gerektiği şeklindeki soruların cevabını açığa çıkarmak amacıyla yazıldı. Bahsedilen konuyla ilgili sosyal ve siyasi süreçlere odaklanarak, bu hususlarda çözümlemelerde bulunmak; bunu yaparken teolojik, felsefi, ideolojik değer yargılarından kaçınmak, bu çalışmayı yaparken en çok dikkat ettiğim hususlardan biri oldu. Bu kitap temelde sosyoloji ve siyasi bilimler alanlarıyla ilgili olmakla beraber psikoloji, felsefe ve teoloji gibi farklı alanlarındaki bilgilerden de istifade etmeye, tüm bu alanların bilgisini birleştirmeye; disiplinler arası çalışmanın sağlayacağı verimden ve ufuk açıcılıktan faydalanmaya çalıştım.

Bu kitabın ortaya çıkmasında birçok değerli akademisyenin ve dostumun katkıları oldu. Şerif Mardin malum dehasıyla çalışmamı en ince ayrıntısına kadar inceledi ve çok önemli katkılarda bulundu. Tayfun Amman'ın hassas tetkikleri ve değerli önerileri çok aydınlatıcı oldu. Birsen Örs, Dinç Alada ve Sevgi Çubukçu değerli önerileriyle kitabın mevcut şekline bürünmesinde pay sahibidirler. Akademisyen dostlarım Emre Dorman, Alper Bilgili ve Ali Engin Uygur da desteklerini esirgemediler. Bu kitap başlangıçta bir doktora tezi olarak yazıldı; bu tezden önceyse Felsefe ve Din Bilimleri alanında ilk doktoramı bitirmiş, doçentlik unvanımı da almıştım. Özellikle tez danışmanım Fatmagül Berktay'ın katkılarıyla, hiç heyecanımı yitirmeden, büyük bir zevkle, doçentlikten sonra, bu kitaptaki çalışmamla ikinci doktoramı bitirdim. Berktay bu çalışmayla ilgili her

aşamada önemli bir paya sahiptir. Tüm bu akademisyenlere ve dostlarıma bu kitabın ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın alan için değerli bir katkı sağlamasını ve ilgililere yararlı olmasını dilerim. Bu kitabı okuyan siz değerli okurlarıma da ilginizden dolayı teşekkür ediyor; yorumlarınızı, eleştirilerinizi ve önerilerinizi www.canertaslaman.com adresine iletmenizi rica ediyorum.

GİRİŞ

Bu kitabın bölüm başlıklarında kullanılan “modernleşme” kavramına ve isminde kullanılan “küreselleşme” kavramına farklı anlamlar yüklenmiş ve bu kavramların anlamının ne olduğu üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bu yüzden, öncelikle, birbirleriyle ilişkili olan bu iki kavramın hangi anlamlarda kullanıldığının açıklığa kavuşturulması faydalı olacaktır. Bu çalışmada, “modernleşme” kavramının nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili bir tartışmaya girilmeden; bu kavram, Türk modernleşmesini gerçekleştiren yönetici elitin algıladığı ve bu algının eylemlerini yönlendirdiği anlamda kullanılmıştır. Batı Avrupa’nın, Prusya’nın, Japonya’nın içinde bulundukları toplumsal koşullarda ve modernleşme modellerinde farklılıklar olduğu gibi, Osmanlı-Türk modernleşmesinin de kendisine mahsus koşulları ve farklılıkları olmuştur. Türk modernleşmesi -genel olarak- Batı modernleşmesinden farklı bir tarzda, toplumun dinamikleriyle değerlerinden bağımsız bir şekilde[1] “yukarıdan-aşağı” (siyasetten topluma) gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Modernizm teorisyenlerinin bir kısmı, modernizmin Batılılaşmayla özdeşleştirilmesine karşı çıksalar da[2] bahsedilen yönetici elit için modernleşme; Batı’nın kültürel birçok unsurunu almaya önem atfeden, Batılılaşma ile özdeş olduğu söylenebilecek bir süreçti. Alain Touraine’in dikkat çektiği gibi Batı’daki en güçlü modernlik yaklaşımı; “akılcılaşma”ya süreci belirleyici bir önem atfederek, “akılcılığın” geleneksel toplumsal bağları, duyguları ve inançları yıkması gerektiğini vurgulamıştır.[3] Cumhuriyet Türkiyesi’nin yönetici elitinin modernlik yaklaşımında da geleneksel olanın yıkılmasıyla ilgili bu yaklaşım -geleneksel olanla sentez arayışının olduğu örnekler de olmasına rağmen- ön plana çıkmıştır.

Modernleşmeyle ilgili olguların önemli bir bölümü, Ferdinand Tönnies’in “gemeinschaft’tan gesellschaft”a (cemaatten topluma) geçiş olarak ifade ettiği, tarıma dayalı geleneksel yapıdan şehre dayalı modern hayata geçilme süreçleriyle ilişkilidir.[4] Fakat 1950’lere kadar Türkiye’de, şehirleşmedeki artış yok denecek kadar azdı. Batı modernleşmesinin önemli bir unsuru olan bireycilik de -ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- devlet merkezinin yukarıdan-aşağı modernleştirici gücüne -paradoksal bir şekilde- tehdit olarak görüldüğü için feda edildi. Ayrıca modernleşme projesinin siyasal yapı alanında da rol modeli Batı olmasına rağmen, 1950’den önce

Batılı anlamda çok partili demokrasiye geçilmedi. Bahsettiğim yönetici elit, modernleşme sürecini, toplumu harekete geçirerek gerçekleştirmekten çok, yasalar oluşturarak, ideoloji aşılayarak ve ideoloji aşılayacak kurumları kurarak gerçekleştirmeye ağırlık verdi.[5] Örneğin laiklik ve kadın hakları gibi konularda Cumhuriyet başlangıcında büyük bir hızla yasalar çıkarılmış ve düzenlemeler yapılmış olmakla beraber; şehirleşme, teknoloji ithalatı veya sivil toplumun güçlendirilmesi gibi toplumu mobilize edecek hususlarda ciddi atılımlar yapılamamıştır. Sonuçta Osmanlı'da, ideolojisi -merkezin çoğunca- benimsenmeden temelleri atılan modernleşme süreci, Cumhuriyet döneminin başlangıcında -merkezce- ideolojisi benimsenerek, buna uygun olduğu düşünülen yasal ve kültürel değişiklikler yapılarak devam etti. Modernleşmenin ideolojisini benimseyen erken dönem Cumhuriyet kadroları, Batılı anlamda bir modernleşme gerçekleştirme hususunda birçok alanda başarılı olamasalar da modernleşmeyi; şehirleşme, sanayileşme, yeni teknolojinin elde edilmesi, her seviyede eğitimin artması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması olarak gören genel tanımla ve daha tartışmalı olan modernleşmeyi siyasal gelişmeyle özdeşleştiren yaklaşımla mutabık oldukları söylenebilir.[6] Modernleşmeyi, Batılaşmayla özdeşleştiren yaklaşımları, Batı dünyasının içinden geçtiği şehirleşme ile bireyselleşme gibi süreçleri yaşamayı ve Batı'daki gibi demokratik kurumlara sahip olmayı; bunlar hususunda, yasa çıkarma sürecinde olunduğu kadar başarılı ve istekli olun(a)masa da modernleşmenin işaret ettiği hedefler içinde tutmuştur.

Kitabın başlığında kullanılan "küreselleşme" kavramı, dünyanın farklı noktaları arasında ilişkinin ve karşılıklı bağımlılık ile etkinin artmasını ifade etmektedir. Önceden buharlı gemiler, demiryolları ve otomobil gibi ulaşım araçlarının icadı ve yaygın imalatı küreselleşme sürecine yön veren en önemli unsurlarken; günümüzde bilgisayarlar, mikroçipler, fiber optik teknolojisi, internet gibi icatlar ve bunların geliştirilmesi ile yaygınlaştırılması dünyayı birbirine kenetleyen ve küreselleşme sürecine yön veren en önemli unsurlar olmuştur.[7] Küreselleşmeyi bazıları ekonomi temelinde, bazıları siyaset temelinde, bazıları kültür temelinde, bazılarıysa -benim gibi- bunların hepsinin birleşimiyle çok yönlü olarak anlamaktadır.[8] Bu kitapta kullandığım anlamıyla "küreselleşme" kavramı açısından, uluslararası ekonomiyle bütünleşerek değişime sebep olan teknolojileri

almak ve yabancı sermayenin değerler sisteminde değişime sebep olan yatırımlarını çekmek gibi ekonomik küreselleşme unsurlarının önemli olmasının yanında; Türkiye'nin uluslararası sistemde ortaya çıkan çift kutuplu sistemde Amerika'nın başını çektiği kutupta yer alması veya uluslararası siyasal kurumlara üye olması gibi siyasal küreselleşme unsurları; ayrıca -özellikle de- McLuhan'ın ünlü "küresel köy" (global village) ifadesiyle dikkat çektiği, iletişim ve ulaşım araçlarının kültürel homojenleşmeye sebep olması gibi kültürel küreselleşme unsurları da önemlidir.[9] Küreselleşmenin bir parçası olundukça; dünyanın geri kalanıyla ilişkiler arttıkça, yeni teknoloji ürünleri ithal edildikçe, yeni iletişim araçlarıyla dünyanın geri kalanıyla daha çok irtibat kuruldukça, küresel kültür mağazada -ithal veya taklit- ürünlerle veya televizyon programlarıyla kitlelerin karşısına çıktıkça, devletin devrimci yaklaşımları olmadan da (yukarıdan-aşağı empoze edilmeden de) modernleşme sürecinin birçok unsuru yaygınlaşmıştır. Örneğin traktör gibi modern tarım aletlerinin ithalatının modernleşmenin en önemli unsurlarından olan şehirleşmedeki etkisi (ilerleyen sayfalarda bu konuyla ilgili sayısal veriler verilecektir), Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının yukarıdan-aşağı değişim projesinden çok daha etkili olmuştur veya köylere kadar yayılan televizyonun gösterdiği yabancı diziler ile bunlardan esinlenmiş yerli dizilerin, kadın-erkek ilişkilerini ve moderniteye bağlı birçok kültürel unsuru geniş kitlelere yaygınlaştırmasının etkisi de azımsanmayacak ölçüdedir.

Bu örneklerdeki ve benzeri birçok yönüyle küreselleşme; Türkiye'nin, modernleş(tir)me projesinde ortaya konan, Batı'ya benzemesiyle ilgili hedeflerini gerçekleştirmesini sağlayan bir süreç olmuştur. Fakat küreselleşme ile ortaya çıkan bütün olguların Cumhuriyet'in kurucu merkezinin modernleşme projesiyle uyumlu olmadığı da bilinmelidir. Örneğin Cumhuriyet merkezinin modernleş(tir)me projesinin en önemli unsurlarından birinin toplumun sekülarizasyonu[10] olmasına karşın, -ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- küreselleşme sürecinde, merkezin toplum üzerindeki denetimi azalmıştır; bunun sonucunda Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinden -sekülerleş(tir)me bu ideolojinin en temel unsurlarından biriydi- eskisine oranla bağımsızlaşma süreçleri yaşanmış ve toplum seviyesinde etkili olan İslâmi dünya görüşü, güç alanlarında etkili olmaya başlamıştır. Hatta İslâmi dünya görüşünü benimseyen bireylerin ve

de özellikle bu bireylerin önemli bir kısmını yönlendiren cemaatlerin/tarikatların/grupların kazandıkları güç; bunların isteklerinin siyasette değişiklik oluşturmasına yol açarak, aşağıdan-yukarı etkiyle merkezdeki tavizsiz sekülarizasyon ideolojisinin tartışılmasına da yol açmıştır. Modernleşmenin önemli bir unsuru olan sekülarizasyonun birçok yerde karşı karşıya kaldığı paradoks -özellikle modernleşme projesinin yukarıdan-aşağı uygulandığı İslâm ülkelerinde- bu olmuştur; bu projenin uygulayıcı aktörleri özne yaratmaya yönelmiştir ama ortaya çıkan özne (bilinçli varlık) doğası gereği kendi tercihlerini yapmaya yönelmektedir ve bu tercih, kimi zaman sekülarizasyon politikalarıyla arzu edilenin aksine dindarlaşma (dini referanslara hayatı kurarken önemli bir yer verme) ve dini cemaatlere bağlanma yönünde olmaktadır.

Küreselleşme sürecinin yol açtığı değişimlerin birçoğunda siyasal merkezin rolü, siyasal merkezin gerçekleştirdiği yukarıdan-aşağı modernleştirme sürecine nazaran hayli düşüktür. Örneğin küresel ekonomiyle bütünleşerek yeni teknolojinin ithal edilmesinin ve sanayileşmenin artmasının şehirleşmeyi, şehirleşmenin ise kadınların kamusal alana çıkış oranını arttırmasındaki veya televizyon ya da internet aracıyla yayılan küresel kültürün kadın erkek güç ilişkilerinin biçimini etkileyerek “habituslar”ın[n] dönüşmesi sürecindeki siyasal merkezin rolü; siyasal merkezin, modernleştirme projesine bağlı olarak kadınlara yeni haklar tanıyan yasalar çıkartarak toplumu yukarıdan-aşağı dönüştürme sürecindeki rolünden hayli düşüktür. Küreselleşme sürecinden bağımsız olan modernleşmede, siyasal merkezin yukarıdan-aşağı değiştirmesi temel dönüşüm unsuru olduğu için “modernleşme” kavramını devlet merkezindeki yönetici elit onu nasıl anladıysa o anlamda kullandım; fakat küreselleşmede, etki eden -küreselleşme sürecinin algılanma biçimlerinden ziyade- küreselleşme sürecinin kendisi olduğu için “küreselleşme” ifadesini bu süreç nasıl gerçekleşiyorsa o anlamda kullandım. Bu süreçte ekonomik, siyasi ve kültürel unsurların hepsi bir arada olduğu için; bu süreci belirten “küreselleşme” ifadesini, tüm bu yönleriyle, çok yönlü anlamıyla ele aldım. Siyaset felsefesi dinsel bir yapıya dönüş(türül)müş Konfiçyüs, her şeyin birbirine bağlı ve etkileşim içinde olduğuna, küreselleşme gibi bir sürecin yaşanmadığı bir dönemde, başka bir bağlamda dikkat çekmişti; birbirine bağlılık ve etkileşim, küreselleşme sürecinin etkisinin yoğun şekilde

hissedildiği günümüzde ise sosyoloji ve siyasetin yüksek oranda önem atfettiği kavramlar olmak durumundadırlar.[11] [12] Küreselleşmeyi bahsedilen tüm yönleriyle -ekonomik, siyasal ve kültürel- değerlendiren bu çalışmamda, kitabın konusu açısından önemli, birbirine bağımlı etkileşimleri açığa çıkarma amacını taşıyorum; Türkiye'deki İslâm'la ilgili çözümlemelerde bunu gerçekleştirmeye çalışacağım.

Manfred Steger "süreç olarak küreselleşme" (globalization) ile "küreselleşmeci ideoloji" (globalism) arasında ayırım yapar. "Süreç olarak küreselleşme" ile tarihsel olarak artan ekonomik, siyasi, kültürel alışverişleri ve entegrasyonu -bu kitabın başlığında kastettiğim anlamı- anlar. "Küreselleşmeci ideoloji" ise mevcut küreselleşme sürecinde belirleyici olan Neo-liberal pazar ideolojisidir.[13] Bazıları bunu "pazar köktenciliği" (market fundamentalism) olarak da ifade etmektedir, buna göre küreselleşme doğaldır/kaçınılmazdır ve yolu her ülke için aynıdır; bu yol pazarın liberizasyonudur.[14] Bu kitapta "küreselleşmeci ideoloji" yerine "küreselleşme süreci"nin etkilerine odaklandığımı belirtmeliyim. Hiç şüphesiz bu süreç etki ederken hâkim ideolojisinden bağımsız değildir, bu kitapta, değişimlerini belirleyen sebeplere odaklandığım İslâmi kesimin önemli bir kısmı da bu ideolojinin etki alanına girdiklerinin farkında bile olmadan "küreselleşme"nin (globalization) içinde "küreselleşmeci" (globalist) olmuşlardır. Her ne kadar Neo-liberalizmin yükseldiği 1980'ler-1990'larda ve sonrasında küreselleşme süreci Türkiye için hızlanmış olsa da bu süreç uzun bir dönem boyunca evrilen bir süreçtir; bir anda ortaya çıkmamıştır. Bu yıllardan önce Neo-liberalizm ile önemli ayrılıkları olan Keynesçi ekonomi politikalarının dünya sisteminin önemli aktörleri olan devletlerce takip edildiği dönemde de "küreselleşme süreci"nin evrimi sürmüştür. Neo-liberalizme karşıt, devletin ekonomiye müdahalesinin gerekliliğini savunan -Keynesçi görüşe yakın- bir yaklaşımı, hatta sosyalist bir yaklaşımı savunan birçok kişi; küreselleşmeci ideolojiye karşıt olurken bile küreselleşme sürecinin etkisinde kalmıştır. "Küreselleşme bütün ulusların menfaatinedir" veya "Küreselleşme demokratikleşmeyi yaygınlaştıracaktır" gibi küreselleşmeci ideoloji adına savunulan görüşleri benimsemeyen birçok kişi de küreselleşme sürecinin içerisinde değişim yaşamıştır. Küreselleşme ile yayılan tüketim alışkanlıklarının veya kadın-erkek ilişkileriyle ilgili farklılaşmaların sadece Neo-liberal yaklaşımı

benimseyenleri etkilediği söylenemez; en hızlı küreselleşmeci ideoloji karşıtlarının da bu süreçten etkilendikleri gözlemlenmektedir. Bu kitabın amacı, ideolojisinin etkisi ne derecede olursa olsun, bu sürecin içerisinde İslâmi kesimin değişimini analiz etmek olduğundan, bu kitabın başlığında kastedilen “süreç olarak küreselleşme”dir. Küreselleşilirken etki eden ideolojiyse, bu sürecin taşıdığı bir unsur olması açısından elbette ilgi alanımdadır.

Kitabın başlığındaki “Türkiye” ifadesi ise bu kitabın coğrafya olarak odaklandığı bölgeyi göstermektedir. Küreselleşme sürecinde dünyadaki hızlı değişimden farklı ülkelerde yaşayan birçok Müslüman etkilenmiştir. Bu değişimlerde birçok ortak nokta olmakla beraber, her bölgenin kendine has koşulları ve buralarda yaşayanların farklı tarihsel mirasları değişik tablolar da ortaya çıkarmıştır. İran Şiiliği’nin, Suudi Vehhabiliği’nin, Afganistan’daki El-Kaide’nin ve Türkiye’deki İslâm’ın her birinin diğerlerinden önemli farklılıkları vardır.[15] Müslümanların yaşadığı farklı coğrafyalardaki tüm değişimleri ortak noktaları, farklılıkları ve farklılıkların sebepleriyle değerlendirmem bu kitabın öngörülen sınırlarını çok aşacağı için sadece Türkiye üzerine odaklanacağım; başlıkta “Türkiye” ifadesini kullanma sebebim bunu vurgulamak içindir. Fakat Türkiye ile ilgili bu çalışmadan, gerek diğer coğrafyalardaki Müslümanların küreselleşme sürecindeki değişimlerinin karşılaştırmasının yapılmasında gerekse küreselleşme sürecinin “dıştan” etkisiyle İslâm’ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair “içten” tartışmaların birleşerek değişime sebep olduğuna vurgu yapan modelin, diğer ülkelere uygulanmasında faydalanılabileceğini düşünüyorum.

Zaman dilimi olarak açıklanmasına odaklandığım dönem ise küreselleşme sürecinin etkilerinin daha çok hissedildiği 1980’lerden günümüze kadarki dönemdir. Fakat bu dönemi gereğince anlamak için bu dönemdeki oluşumların tarihsel kökeninin bilinmesi gerekmektedir. Bu dönemde oluşan değişimlerin dinamiklerinin önemli bir kısmı önceki dönemlerdeki birikimsel süreçlerden kaynaklanmıştır. Ayrıca bu dönemdeki değişimlerin boyutunun iyice kavranabilmesi için bu dönemi önceki dönemlerle karşılaştırmak faydalı olacaktır. Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti arasında yönetim şekli, toplum yapısı ve devletin ideolojisi açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu yüzden birinci bölümde

Osmanlı'yı, ikinci bölümde 1980'lerden önceki Türkiye Cumhuriyeti'ni ele aldım. Böylece kitabın odak noktası olan -üçüncü bölümde incelediğim- 1980'ler sonrası döneme yol açan süreçlerin; birincisi kökenini anlamayı, ikincisi önceki dönemleri 1980'ler sonrasıyla mukayese ederek değişimin boyutlarını ve içeriğini açığa çıkartmayı hedefledim.

Kitabın başlığında geçen "İslâm" ifadesi 6.8 milyarlık dünya nüfusunun % 23'ünün (1.57 milyarın), 74 milyonluk Türkiye nüfusunun % 98'inin inandığı dinin ismidir. Türkiye'nin % 85-90'ı Sünni iken, Sünnilikten sonraki en yüksek popülasyona sahip mezhep olan Alevilik ise 74 milyonluk nüfusun % 10-15'i kadar olan 7-11 milyonluk bir popülasyona sahiptir.[16] Türkiye'deki Müslümanları, kabaca, Sünniler ve Aleviler diye ikiye ayırmak yaygın bir yaklaşım olsa da kendilerini Sünni ve Alevi olarak niteleyenler kendi içlerinde hayli farklı görüşlere ve yaklaşımlara sahiptirler. Bu kitabın odak noktasında daha çok Sünniliğin olduğunu belirtmeliyiz. Sünnilik, toplumun en geniş kesiminin görüşü olmasının yanı sıra Osmanlı'da devletin ideolojisini belirleyen, Cumhuriyet devrimlerinin birçoğunun kendisine karşı konumlandığı, diğer yandan -paradoksal gibi gözükse de- Diyanet İşleri ve imam hatipler gibi kurumların öğrettiği ve üzerine bina edildikleri inancın içeriğini oluşturan, Türkiye'deki siyasal İslâm'ın kökenini dayandırdığı, Ankara Okulu gibi -üçüncü bölümde inceleyeceğimiz- İslâmcı entelektüellerin inceleme ve eleştirilerinin merkezinde olan, toplumdaki etkin cemaat ve tarikatların ideolojisini oluşturan mezheptir.[17]

Bu kitapta "İslâm" ifadesiyle asıl dikkat çekmeye çalıştığım ise Hz. Muhammed aracılığıyla bildirilen dinden ziyade insanların/ grupların bu dini nasıl anladığıdır; kısacası "İslâmi kesim(ler)"in[18] düşünce ve yaşamlarında ortaya çıkan olgulardır. Bu kitaptaki amacım "İslâm"ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair teoloji alanına giren tartışmaları çözmek veya bu konuda görüş beyan etmek değildir.[19] Fakat "İslâm"ın belli şekilde anlaşılarak zihinsel kalıpları oluşturmasının ve bu anlayışla ilgili kanaatlerin, tartışmaların ve değişimlerin bireylerin habituslarında ve eylemlerinde yol açtığı sonuçlar ile değişim; kısacası "İslâm"ın ne olduğuna dair kanaatlerin sosyoloji ve de siyasal bilimler açısından önemli sonuçları bu kitaptaki ilgi alanımı oluşturmaktadır. Sonuçta dinle ilgili düşüncelere, bu düşüncelerin doğruluk derecelerini tespit etmek için değil; düşüncenin

de toplumsal yapıyı belirlediğini kabul eden -Weber gibi- bir sosyolojik anlayışa sahip olduğum için odaklanacağım. Bunun için teoloji alanıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkan görüşler (örneğin kadınların kamusal alana çıkışıyla ilgili olanlar), bu görüşlerin hangisinin doğru olduğuna dair bir tartışmaya girişilmek- sizin, Müslüman toplumun modernleşme ve küreselleşme sürecine verdikleri tepkilerle, kısacası İslâmi kesim(ler)le ilgili gözlenen olgularla önemli ilişkileri oldukları için belirlenmeye çalışılacaktır.

Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin sonunda karşımıza büyük bir değişimin çıktığını gözlemliyoruz. Türkiye'deki İslâm da bu değişim sürecinin dışında kalmamıştır. Bir asır öncesinin "dindar" bireyi ile günümüzün "dindar" bireyi, bir asır öncesinin "dini" gruplarıyla günümüzün "dini" grupları arasında büyük farklılaşmalar olduğu, bugüne kadar yapılmış birçok çalışmadan anlaşılmaktadır. Örneğin eskinin sakallı, cübbeli dindar erkeği yerine tıraşlı, ceket kravatlı tebliğ yapan dindar erkeği; eskinin evinin kadını olmada idealleşen ve kamusal alandan uzak dindar kadını yerine mücadeleci olan ve kamusal alanda daha çok rol alabilmek için gayret eden dindar kadını; eskinin tekkede belli ritüelleri gerçekleştirmeye çalışan ve toplumdan tecritte erdem gören dini grupları yerine holdingler kuran ve medya kuruluşlarıyla yayın yapan, devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanma"ya çalışan dini grupları gibi geçmişteki örneklerden hayli farklı yeni olgular, bu olgulara sebep olan etkenleriyle açıklanmaya muhtaçtır. Bu kitabın amacı, değişmez olduğu kabul edilen bir ontoloji ve epistemolojiye sahip olan, "İslâm" ve "Ehli Sünnet İslâm" gibi tarihsel sürekliliği ifade eden isimlerle ifade edilen kesimde, neyin nasıl bu değişimi gerçekleştirdiğini, bu süreçteki çok-boyutluluğu sergileyerek göstermektir. Ayrıca Cumhuriyet'le İslâm'ın devletin ideolojisi olmaktan çıkartılmasından, sekülerleşme doğrultusundaki tüm devlet politikalarından, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinden doksan yıl kadar sonra nasıl olup da İslâmi kesimin gücünü arttırdığını çözümlemektir. Bahsedilen olguların açığa çıkartılması için şu dört konuya odaklanmanın verimli sonuçlar vereceği kanaatindeyim:

A- Siyaset ile toplum arasındaki ilişkilerdeki yapıya ve bu yapıdaki değişikliklere;

B- Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda "mevzi kazanma"daki başarısına;

C- Devleti yöneten zihniyet yapısına ve bundaki değişikliklere;

E- İslâmi kesimin içinden olanların yaptıkları dinle ilgili yorumların ve geliştirdikleri taktiklerin değişimdeki yerlerine.

Bu kitabın üç bölümündeki üç farklı dönemin her biri, bu dört konuyla ilgili başlıklara ayrılarak değerlendirilecek; böylece İslami kesimle ilgili günümüzde tanık olduğumuz olguların hem tarihsel kökeni saptanmaya hem de bu farklı dönemlerin mukayesesi yoluyla değişimin boyutları açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Bu dört konu açısından yapılacak değerlendirmeler hakkında kısaca şu bilgileri verebilirim:

A- Gözlenen değişimin önemli bir boyutunun siyaset (merkez/yukarısı) ile toplum (çevre/aşağısı) arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerdeki değişimle ilgili olduğu kanaatindeyim. Bu hususla ilgili olarak, daha önce başka çalışmalarda da kullanılan “merkez- çevre ilişkileri” ve “yukarıdan-aşağı/aşağıdan-yukarı” şeklindeki terminolojiden faydalanacağım. “Merkez-çevre ilişkileri” değerlendirilirken, çoğu zaman ihmal edilen, uluslararası sistemin de merkez-çevre ilişkilerinde etkili olduğu hususu bu kitapta vurgulanacaktır. Uluslararası ilişkilerde, devletlerin davranışlarıyla ilgili analizin, “küresel durum”un (global environment), yani “büyük resmin” (big picture) belirlenmesiyle başlaması gerektiğini söyleyen “küreselleşmeci yaklaşım”ın etkisi bu kitabın birçok yerinde gözükecektir.[20] “Merkez ve çevre” terminolojisi Türkiye için kullanıldığında, amaç, genelde siyasetle toplum arası genel ilişkiyi çözümlemek olmuştur. Bu çalışmadaki odak noktasıysa, merkez ve çevre ilişkileriyle ilgili yapının ve değişimin, Türkiye’deki İslâm’ın dönüşümündeki rolünü göstermektir. Bu çalışmada siyasetle toplum arasındaki ilişkilerin yönünün “yukarıdan-aşağıyadan aşağıdan-yukarıya” doğru değiştiğine dair daha önce ifade edilmiş kimi görüşler paylaşılacaktır. Fakat Türkiye’deki İslâmi kesimin, bu değişimle paralel olarak yaklaşımlarını değiştirdiklerine dair görüş; yani önceden, siyasi merkezi şiddet kullanarak ele geçirerek yukarıdan-aşağı toplumu dönüştürme çabalarının, sonradan, toplum seviyesinde gücünü arttırma çabasına doğru farklılaştığına dair görüş düzeltilecektir. Türkiye’deki İslâmi oluşumların (cemaatlerin, tarikatların, grupların) büyük kısmının -diğer yaklaşımı benimseyen bir azınlığa karşın- en baştan beri merkezi şiddet kullanarak zapt etmeye -devrime- değil, toplum seviyesinde güç kazanmaya ağırlık veren bir strateji benimsedikleri gösterilmeye

çalışılacaktır. Bu terminolojiyle toplumdaki genel değişim yönüne işaret etmeye çalıştım; “yukarıdan-aşağı” değişimin olduğunu ifade ettiğim dönemlerde siyasi merkezden bağımsız toplumda değişimler olduğu gibi “aşağıdan-yukarı” değişimin ağırlığının arttığını ifade ettiğim dönemlerde, siyasetin toplumsal talepler olmadan toplumu belirlemeye çalıştığı örnekler de vardır. “Yukarıdan-aşağı” ve “aşağıdan-yukarı” ifadeleriyle kullandığım terminoloji, sadece değişimin genel yönünü ifade etmek içindir, yoksa belli bir dönemdeki değişimin tamamen bu şekilde olduğunu anlatmak için kullanılmamaktadır. Fakat bu istisnai örneklere karşı hedefim, dönemlere göre, siyasetle toplum arasındaki ilişkilerdeki genel durumu ve genel durumdaki değişimleri tespit etmek olacaktır.

B- Türkiye’deki İslâm’la ilgili olguları ve değişimi çok boyutlu bir şekilde anlamak için devletin topluma ideolojisini aşılamakta kullandığı somut kurumlara da odaklanmamız gerektiği kanaatindeyim. Bu konuda, Althusser’in “devletin ideolojik aygıtları” ile ilgili yaklaşım ve terminolojisinden faydalanacağım. Althusser, devletin ideolojisini topluma taşıyan somut kurumlar olarak devletin ideolojik aygıtlarına dikkat çektiği gibi devletinkine alternatif ideolojilerin ideolojik aygıtlarda “mevzi kazanabileceği”ne de dikkat çekmiştir.[21] Türkiye hakkındaki olguları açıklamakta devletin ideolojik aygıtları ile ilgili terminolojiyi kullananlar, Althusser’in bu ilk yaklaşımına odaklanmışlar ve genelde alternatif ideolojilerin “mevzi kazanması” ile ilgili kısmını kullanmamışlardır. Oysa bu çalışmada devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yayarak toplumu ve İslâmi kesimi dönüştürmesine olduğu kadar İslâmi ideolojiyi benimseyenlerin bu aygıtlarda “mevzi kazanması”na da dikkat çekilecektir. Şehirleşmenin artmasıyla, kırsal kesimden gelenlerin taşıdıkları İslâmi/geleneksel değerlerle beraber Cumhuriyet’in ideolojik aygıtlarıyla yeni değerler de edinmeleri; Diyanet ve imam hatipler gibi kurumların devletin ideolojisiyle sorunlu ilişkileri ve devletin ideolojik aygıtları vazifesini de gördükleri; küreselleşme sürecinde kitle iletişim aygıtlarının bireyleri şekillendiren yeni araçlar olarak artan öneminin, devletin ideolojik aygıtlarının önemini azalttığı gibi hususlar, bu maddenin altında işlenecektir.

C- Kitabın konusu açısından irdelenmesini önemli bulduğum diğer bir husus ise devleti yöneten zihniyetin ve bundaki değişimlerin

çözümlenmesidir. Osmanlı'daki -Ehli Sünnet İslâm'ın içinde önemli bir unsur olduğu- din-ü devlet ideolojisinin yönetici zihniyete hâkim olduğu yapı; 1980'lerden önce Türkiye'deki Batıcılık, laiklik, pozitivizm, ilerlemecilik, milliyetçilik gibi kavramların ve bu kavramlarla ilişkili teleolojik düşünceye göre eylem planının yönetici zihniyeti şekillendirdiği yapı; 1980'lerden sonraki liberalizmin, bireyciliğin, çoğulculuğun önceki dönemlere göre bir değer olarak yükseldiği, -önceki dönemlerdeki tek bir ideolojinin hâkim olduğu yapı yerine- merkezde ideolojilerin çeşitlenmesinin ve çekişmesinin iyice hissedildiği yapı arasında ciddi farklar vardır. Bu önemli farklılaşmalarla beraber ideolojik kopuşların keskin olduğu dönemlerde ciddi süreklilikler de bulunmaktadır; Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte radikal değişimlerle beraber patrimonyal ilişki kalıplarının önemli ölçüde korunması bunun önemli örneklerinden birisidir. Yönetici zihniyetin yapısı ve değişimi, siyasi merkezin İslâmi kesimle ilişkilerinin şekillenmesinde ve bu ilişkilerin değişiminde hayati öneme sahiptir. Burada İslâmi kesimin sadece pasif-etkilenen bir pozisyonda olmadığı, özellikle küreselleşme sürecinin etkilerinin hissedildiği son dönemde merkezdeki etkisini arttırdığına dikkat edilmelidir. Farklı dönemlerdeki yönetici zihniyetlere hermenötik yöntemle nüfuz etmeye çalışacağım. Ayrıca Sosyal Darwinizm, Pozitivizm, Karl Popper'ın "tarihsicilik" eleştirisi ve Neo-liberalizm gibi siyaset felsefesinin ilgi alanındaki konulara da yönetici zihniyetlerin çözümlenmesiyle ilgili bölümlerde değineceğim. Türkiye'deki birçok kişinin davranışlarını ve kimlik yapılarını Batılı/modern İslâmi/geleneksel gibi ikili ayırımlar temelinde anlamak önemli yanlışlara sebep olmaktadır. Bu yanlışların aşılmasında Batılı/modern unsurlarla İslâmi/geleneksel unsurların beraberce kimlikleri şekillendirmesine vurgu yapmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Beraberce şekillendirmeye vurgu yapan, zıtlıklar kadar birleşme ve kaynaşmalara da dikkat çeken, karşı karşıya olunan paradoksları -çözmeye değil- tespit etmeye yönelen hermenötik bir yaklaşımı benimseyeceğim.

D- Bu kitapta en önem verdiğim hususlardan biri; modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin İslâmi kesimi dönüştürmesinin, İslâmi kesimin "iç tartışmalarından ve kararlarından" bağımsız anlaşılamayacağının anlaşılmasıdır. Bu konuyla ilgili olarak, Lakatos'un bilim felsefesindeki görüşünden esinlendiğim modeli İslâmi kesimin kimlikleriyle ilgili olguları

anlamada kullanmam ve psikolojideki "bilişsel çelişki" teorisinden yararlanmam, bu kitaptaki özgün yaklaşımlara örneklerdir. Sadece modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin etkisiyle toplumsal değişimi anlamaya çalışarak, değişimde, halkın geniş kesiminde etkin olmuş İslâmi kesimin kanaat/cemaat önderlerinin ve entelektüellerin, tartışmaları ile kararlarına yeterli önemi vermeyen araştırmalar; Türkiye'deki İslami kesimin değişiminin dinamiklerini ve nedenlerini anlamada yetersiz kalmışlardır. Bu kitabın temel hedeflerinden biri bu noktadaki eksikliği gidermektir. Bunun için "içeride" gerçekleşen tartışma ve kararlara da yer vererek, "dıştan" etkiyle bunların birleşerek, İslâmi kesimde "karışım kimlikler"in ortaya çıkmasında rol oynadıklarını göstermeye çalışacağım. İslâmi kesimin içindeki tartışma ve kararların, bahsedilen değişimdeki önemine dikkat çekmek için bu kesimin içindeki birçok kanaat/cemaat önderi ve entelektüelden her dönemle ilgili birer örnek belirledim: Osmanlı için İttihat ve Terakkiciler dahil birçok kişi üzerinde önemli etkisi olan Muhammed Abduh'u; 1980'ler öncesi Türkiye Cumhuriyeti için Cumhuriyet döneminin en etkili kanaat/cemaat önderlerinden biri olan Said Nursi'yi seçtim. Üzerinde odaklanacağımız dönem olan 1980'ler sonrası Cumhuriyet dönemi için ise bir grup akademisyenden oluşan "Ankara Okulu"nu inceledim. Bu grup hakkında siyaset ve sosyoloji alanında bir çalışma daha önce yapılmadığı için bu grupla ilgili -görüşmelerle desteklenen- çalışma, bir boşluğu da dolduracaktır. Ele aldığım üç farklı dönemdeki kişiler arasında önemli fikirsel farklılıklar olmakla beraber, bu kişilerin görüşlerinin, bireylerin kimliklerinin ve toplumsal değişimin bir unsuru olmaları açısından bir ortaklıkları vardır.

Tüm bunları yaparken, insan bilimlerinin doğa bilimlerinden farklılığına vurgu yapan hermenötik yöntemden yararlanmaya özel bir önem vereceğim. Hermenötik yaklaşımı devletin yönetici zihniyetine nüfuz etmede olduğu kadar İslâm'la -özellikle Ehli Sünnet İslâm'la- ilgili anlayışı ve kavramları kavramada önemli bir anahtar olarak değerlendiriyorum. Hermenötik yaklaşımı kullanırken tek bir felsefecinin hermenötikle ilgili bütün yaklaşımını benimsemek yerine; Dilthey ve Gadamer gibi -birbirlerine önemli zıtlıkları da olan- felsefecilerden yararlanmaya çalışan eklektik bir yaklaşımı benimseyeceğim. Dilthey'e göre eylemi gerçekleştiren bireylerin zihinsel durumlarıyla empati kurmak, bu bireylerin

eylemlerine hermenötik yaklaşımın başarısı için şarttır;[22] bu empati ise ancak bireylerin inanç sistemine ve kavramlarına nüfuz etmeye çalışmayla, onların kavramlarını kendi kavramlarımız arasına katmaya çalışan bir çabayla mümkün olabilir. Dilthey bireylerin öznelliğine ulaşmanın, tikeli bütünle ve bütünü tikelle açıklamanın, deneyden genelgeçer bilgi çıkarmanın hermenötikte çıkaracağı epistemolojik sorunların farkındaydı.[23] Gorgias şüpheciliğine karşı Dilthey, insanların doğasındaki ortaklığa, anlamamıza olanak veren unsur olarak dikkat çekmiştir; nitekim dinlerin insanlar için ortak ahlak yasaları vazetmelerinden İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gibi uluslararası geniş kabul gören metinlere, Aydınlanma’nın akılcılığından Kant ahlakına, tüm bunların temelinde insanların ortak bir doğayı paylaşmalarıyla ilgili kabul vardır. Dilthey’in kendisinin de dikkat çektiği sorunlara verdiği cevaplar sorunları tamamen çözmemiştir; fakat insan bilimlerinde hermenötik yaklaşımı değerli görenler için bu cevapların önemi de yadsınamaz. Dilthey’in ortaya koyduğu ideale yüzde yüz ulaşmak mümkün ol(a)masa da koyduğu hedefleri “ideal tip” olarak değerlendiriyorum.

Ayrıca hermenötikte diğer önemli bir isim olan Gadamer’in vurguladığı; yorumcunun da tarihe ait olduğuna, kendi tarihsel ve şahsi pozisyonuna has önyargıları bulunduğuna ve yorumlama faaliyetine bu önyargıların katılmasının kaçınılmazlığına dair uyarılarını da göz önünde bulunduracağım.[24] Gadamer, bilgiyi önyargısız bir şekilde inşa etmeyi, Aydınlanma’nın bütün önyargılara karşı önyargısı olarak görmüş ve bunun, gerçekleştirilmesinin imkânsız bir hedef olduğunu göstermiştir.[25] Önemli olan doğru anlamayı “engelleyici önyargıları” tespit ederek yorumlamalarda düzeltmeler yapmaktır; yoksa önyargılarımızdan tamamen kurtulmamız ve “tabula rasa” bir zihinle olguları değerlendirmemiz mümkün değildir. Gadamer’in bu doğrultudaki görüşlerinden faydalanarak, yorumlama sürecine eşlik eden “engelleyici önyargıları” tespit etmek ve yorumlarımı buna göre düzeltmeye çalışmak, hermenötik yaklaşımda göz önünde bulunduracağım diğer bir rehberim olacaktır.

Zihinsel durumlara nüfuz etmeye hermenötik yaklaşımda önem vermeme karşılık, ünlü sosyolog-iktisatçı Pareto’nun da dikkat çektiği gibi, kişilerin gerçekleştirdikleri eylemlerle benimsedikleri teorileri (zihinsel durumları) arasında fark olduğu; Pareto’nun “mantık-dışı (non-logical)

eylem" dediği bir alanın bulunduğu söylenebilir.[26] Hiç şüphesiz bazen insanların inançlarıyla veya teorileriyle çelişkili eylemde bulundukları; örneğin İslâm inancına inandığını söyleyenlerin dolandırıcılık yapmaları veya Marxist ideolojiyi benimsediğini söyleyenlerin iş ilişkilerinde kapitalistlerden daha çok işçiyi sömürmeleri, birçoğumuzun tanıklık ettiği olgulardır. Sonuçta dinsel-felsefi inançla veya amaçlarla gerçekleştirilen eylem arasında, tutum ve davranış arasında, her zaman bir örtüşme olmadığı doğrudur. Fakat kişilerin eylemlerini anlamlandırmak -hermenötik yaklaşım- için bütün zorluklarına rağmen, kişilerin düşünce dünyalarıyla ilgili çözümlemelere girişmekten daha iyi bir yol da gözükmemektedir. Tutum ve davranış arasındaki çelişkileri ön plana çıkaran psikologlar ve sosyologlar olmuştur. Fakat psikolojide Gestaltçı görüş ve sosyolojide Summer gibi tutum ve davranış arasındaki uyumu asli durum, aksi halleri istisna ve anomali halleri olarak görenler çoğunluktadır. Çiğdem Kağıtçıbaşı, tutum ve davranış arasındaki çelişkinin, ortamsal etkenlerle açıklanması gerekli veya istisnai bir durum olduğunu; doğal durumun, tutum davranış tutarlılığı olduğunu, birçok bilimsel araştırmayla desteklenen bu olgunun gerçek yaşamda daha çok gözlemlendiğini söyler.[27] Ben de bu anlayış doğrultusunda, zihinsel durum ve davranış (teori ile pratik ya da düşünce ile madde) arasında sıkı bir bağ bulunduğunu kabul eden yaklaşımların yanında yer alıyorum ve bu kitabın konusu açısından önemli insani davranışların analizi için zihinsel durumlarla/tutumlarla bu davranışlar arasındaki bağlantıyı, hermenötik yaklaşımdan faydalanarak çözümlemeye çalışacağım.

Hermenötik yaklaşımla; insani davranışların, kendine mahsusluğuyla, doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle değerlendirilmesi gerektiğini ve insani eylemlerin düşüncelerle bağına önem verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Hermenötiği faydalanılması gerekli bir metot olarak görüyorum ama konumuzla ilgili olguların, hangi süreçler sonunda nasıl ortaya çıktıklarını ve nedenlerini tespit etmede yegâne metot olarak da benimsemiyorum. Nitekim -pozitivizm/davranışçılık gibi metodolojilerde özel bir önem verilen- sayısal verilerden kitabın konusuyla ilgili önemli gördüklerimi de yeri geldikçe kullanacağım. Zihinsel durumlarla ilgili çözümlemeler kadar, toplumsal olgularla ilgili matematiksel veriler de toplumsal ve siyasi olana nüfuz edilmesi için önemli araçlardır. Örneğin

zihinlere nüfuz etmeye çalışan bir hermenötik yaklaşımın gereği olarak, başını örten kadınların bu eylemlerine sebep olan anlayışa nüfuz etmeye çalışmakla beraber; Türkiye'deki kadınların yüzde kaçının başını örttüğü ve bu oranın azalıp azalmadığıyla ilgili sayısal verileri veya başörtüsü ile ilişkili anketlerdeki verileri değerlendirmek de bu konuyla ilgili çözümlemeler yapmak açısından faydalı olacaktır. Sosyal bilimlerde verimli sonuçların, zihinlere nüfuz etmeye çalışan bir hermenötik metotla matematiksel verilere önem veren metodolojilerin -birbirlerini dışlayan metodolojiler olarak değerlendirilmeden- güçlerinin birleştirilmesiyle elde edileceğini düşünmekteyim. Fakat bu yapılırken, sosyal bilimlerde, hermenötik yaklaşıma öncelik verilmesi, matematiksel verilerin ise hermenötik metodun denetiminde kullanılması gerektiği kanaatindeyim. Hiç şüphesiz hermenötik metotla matematiksel verilere önem veren metodolojiler arasındaki ilişkiyle ilgili teorik tartışma daha uzun ele alınmayı hak etmektedir. Fakat burada sadece yaklaşımımı açıklayarak, bu konudaki uzun tartışmalara girmiyorum. Bahsedilen yöntemler arasında mutlak bir zıtlık görmememle beraber, bu kitapta ön plana çıkan yaklaşımın hermenötik metot olduğu bilinmelidir.

BİRİNCİ BÖLÜM: OSMANLI'DA MODERNLEŞME VE İSLÂM

A. Osmanlı'da Yukarıdan-Aşağı Değişim

Türkiye'de, küreselleşme sürecinin tüketim alışkanlıkları, ekonomi, bilgi ve kültür gibi alanlarda etkisini iyice gösterdiği 1980'lerden sonraki dönemde; toplum seviyesinde önemli farklılaşmaların oluştuğu, merkezin toplum üzerindeki belirleyiciliğinin azaldığı ve bu değişimin ise İslâmi kesimden bireylerin, cemaatlerin/tarikatların ve siyasal İslâm'ın değişiminin önemli unsurlarından biri olduğu, bu kitabın hipotezlerinden birisidir. Toplumun merkezden bağımsızlaşmasını, İslâmi kesim(ler)in güçlerini arttırmalarının ve siyaset gibi kurumların değişiminin nedenlerinden biri olarak gördüğümden, bu süreci "aşağıdan-yukarı" değişim olarak niteliyorum. Bu aşağıdan-yukarı sürecin farkının ortaya çıkması için daha önceki yukarıdan-aşağı değişim dönemlerinin incelenmesi yerinde olacaktır. Osmanlı dönemi; hem yönetim biçiminde İslâm'a referanslar olması hem millet sistemi gibi değişik sosyal ve hukuki yapısı hem de kurumlarıyla Türkiye Cumhuriyeti'nden -önemli devamlılıklarla ilgili birçok diğer hususla beraber- önemli ölçüde farklıdır. Bu yüzden, 1980'lere kadar Türkiye Cumhuriyeti'ndeki değişimin genel yönünün de yukarıdan-aşağı olduğunu düşünmeme rağmen, Osmanlı'yı ve 1980'lere kadarki Cumhuriyet dönemini farklı başlıklarda incelemeyi uygun buluyorum.

1. Osmanlı'da Güçlü Merkez, Dağınık Çevre

Küreselleşme sürecinde Türkiye'deki İslâmi dünya görüşünü benimseyen toplumsal kesimlerin değişimi, daha önceki süreçlerden kopuk değildir. Bu olguyu tarihsel kökenlerinden yalıtmak, gereğince anlaşılamamasına sebep olacaktır. Daha önceki dönemlerdeki modernleşme ve Batılılaşma gibi süreçler olmasaydı, günümüzde Türkiye'deki İslâmi dünya görüşünü benimseyenlerin nasıl bir görünümle karşımıza çıkacağını ortaya koymak zordur; fakat bu süreçler yaşanmasaydı, bu kesimin hayli farklı bir durumda olacağını tahmin etmek zor değildir. Bu yüzden, Osmanlı'dan başlayarak, bu süreçleri inceleyerek günümüze kadar gelmeye çalışacağım. Osmanlı'daki bahsedilen süreçleri gereğince anlamak için Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi yapısını analiz etmek faydalı olacaktır. Halil İnalcık'ın sınıflaması takip edilerek Osmanlı -kabaca- iki sınıftan oluşan bir imparatorluk olarak değerlendirilebilir. Birinci sınıf sarayı, bürokrasiyi, ulemayı ve askeri erkânı kapsayan yönetimdeki sınıftır. İkinci sınıf ise reayadır; yani yönetimde bir etkinliği olmayan halk kesimidir ve

sistemin varlığında bu kesimin verdiği vergilerin rolü önemlidir.[28] Osmanlı hanedanı dışında, yönetici elitin içinde bulunduğu birinci grubun üyesi olmak -her zaman olmasa da genelde- soy-sop ilişkisine bağlı değildir ve bu sınıfın üyesi olmak genelde padişahın iradesine bağlıdır. Yönetici elitin içinde bürokrasinin özel bir önemi vardır; bürokrasi, tüm sistemin “sinir merkezi” (nerve centre) hükmündedir, sistemin politikalarının uygulanmasına ve padişahın otoritesinin mutlaklığının sağlanmasına hizmet eder.[29]

Osmanlı’daki sosyal-siyasi yapının anlaşılmasında, ilk olarak Şerif Mardin’in Osmanlı’ya uyguladığı ve meşhur ettiği merkez- çevre yaklaşımından da faydalanılabilir. (Bu yaklaşımı, toplumun yapısının mutlak olarak ikiye bölünmüş bir yapıda olduğunu iddia ederek kullanmıyorum; fakat bu yaklaşımın, Osmanlı’daki genel yapıyı anlamada iyi bir anahtar olduğu kanaatindeyim.) Osmanlı’da merkezi oluşturan; padişah ve onun otoritesini mutlaklaştırmaya çalışan, konumlarını padişahın iradesi sayesinde elde eden, bahsedilen birinci sınıftır. Çevre ise temelde reayadan oluşan ikinci sınıftır. Osmanlı’da, Batı Avrupa’da örneklerine daha çok rastlanan, merkezin çevreyle çatışmalarını, uzlaşmalar yaparak ve çevreyle bütünleşerek çözdüğü süreçler pek yaşanmamıştır. Çevre güçlerinin ciddi anlamda bir özerkliğine de Osmanlı’da pek rastlanmaz.[30] Merkez, askeri gücü denetiminde tutarak ve harekete geçirme kabiliyetine sahip olarak, kendi gücünü korumaya çalışmıştır. Çevrenin ayrışıklığına kıyasla merkezin derli toplu olması, çevrede küçük meta üzerine oturan küçük çaplı mülkiyetlerin varlığına karşın padişahın toprakların çoğu üzerindeki mülkiyeti ve merkezin ekonomi üzerindeki denetimi; çevrenin merkeze karşı güçlenmesini önleyen olgulardı.[31] Batı’da, merkezlerin, esnaftan çok tüccarları desteklemelerine karşın Osmanlı’daki merkez, daha çok loncaları tüccarlara karşı korudu ve tüccar kapitalist oligarşilerin kurulmasına engel oldu.[32] Bu tip politikalar, merkez dışındakilerin servet elde ederek güçlerini arttırmalarının -merkeze karşı alternatif güç odakları oluşturmalarının- önünü kesti. Osmanlı’da, çevreyle bütünleşerek çatışmaları önleme anlayışından çok çevrenin güçlenmesi suretiyle oluşması muhtemel, merkezin gücünü sınırlandıracak potansiyel tehlikelere karşı önlem alma düşüncesi, hâkim anlayış olmuştur. Osmanlı’nın bu yapısı, ekonomik ilişkilerin siyaset gibi üstyapıları belirlediğini söyleyen

klasik Marxist paradigmadan çok, üstyapının (bu örnekte siyasetin, devletin bekası ile ilgili endişelerinden dolayı) da altyapıyı belirlemesini içeren ve bu konuda hep klasik Marxist paradigmaya karşı konumlandırılan Weberyen paradigmayı doğrular niteliktedir.[33]

Osmanlı'daki sosyal-siyasi yapıda, merkez dışında, toplumun genelinde ciddi bir değişiklik yapabilecek, bireyleri dönüştürebilecek bir güç gözükmemektedir. Devletten kısmen bağımsız olan

Ermeni, Rum ve Musevi gibi milletlerin liderleri topluluklarının kültürel ve dinsel işlerinde etkiliydiler; fakat bu sistem statükoyu muhafazanın bir aracıydı, merkez bu sistemin kendisine bir tehdit oluşturmadan işlemesini denetlemekteydi. Kavalalı Mehmet Ali Paşa gibi merkezden aldığı yetkiye karşı daha sonra merkezden bağımsızlaşıp geniş bir alanda etkili olmuş örnekler vardır. Fakat bu ve benzeri bazı örnekler, Osmanlı sistemi açısından bir anomalidir, sistemden bir isyanla bağımsızlaşmadır. Merkezden, Kavalalı gibi isyanla bağımsızlaşmadan da ayanların, Yörük-Türkmen aşiretlerinin ve Alevilik/Kızılbaşlık gibi ideolojilerin liderlerinin, merkezden bağımsız olarak bireyleri değiştirme gücü olduğu söylenebilir.[34] Bu doğrudur, fakat Osmanlı ölçeğinde baktığımızda bu etkinin düşük olduğu görülür. Osmanlı'da, merkez dışında bireyleri dönüştürme kudreti olan güçler hep yerel kalmıştır. Merkezin siyasi alternatifi olabilecek bir muhalefeti engellemek, Osmanlı siyasetinin temel hedeflerinden biri olmuştur.[35]

2. Osmanlı Modernleşmesi ve Kadın Konusu

Sonuçta, Osmanlı sistemi içinde ciddi bir değişimi gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip merkezden başka bir aktör yoktu. Sistemin içinde bireyleri dönüştürücü gücü olan ne alternatif bir muhalefet ne de günümüzde olduğu gibi siyasal merkezden bağımsız olarak bireyleri değiştirme gücü olan bir küreselleşme süreci vardı. Bu sosyal-siyasi yapı içerisinde önemli bir değişimin olabilecek tek yönü yukarıdan-aşağıyaydı. Osmanlı sistemi içinde merkezin, önemli değişimi oluşturabilecek tek aktör olması, merkezin her türlü etkiden bağımsız olarak değişimleri bir tek kendi arzusuyla oluşturduğu anlamına gelmez. Tam tersine, Osmanlı merkezi, askeri yenilgi ve toprak kaybı gibi kendi arzusuyla gelişmeyen sebepler üzerine "devletin bekası" gibi en temel endişesi zemininde; askeriye, bürokrasi, eğitim ve teknoloji gibi alanlarda reformlara girişmiştir.

Osmanlı merkezinin, tehdit algısına karşı Batı düşüncesi ve teknik gelişmelerini Osmanlı toplumuna uyarlamasına Tanzimat'tan önce 18. yüzyıldan başlanarak rastlanır.[36] Batı'daki endüstri devrimine bağlı olarak gelişen modernleşmeye karşılık (Batı'da, özellikle en önemli örnek olan İngiltere'de, bu süreç Osmanlı'dan farklı olarak yukarıdan-aşağı bir süreçten ziyade toplumsal dinamikler çerçevesinde gelişti) Osmanlı'da, toplumun içindeki dinamiklerden çok, askeri yenilgi ve toprak kaybı, merkezi, değişime zorladı.

Osmanlı modernleşmesinde, 1839'da, Sultan Abdülmecid döneminde okunan Tanzimat Fermanı önemli bir dönemeç olarak kabul edilir. Bu tarihten Meşrutiyet'e, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecine ve Cumhuriyet'in kuruluşuna dek askeri alanda, eğitimde, hukukta, ekonomide ve teknolojide önemli yenilikler gerçekleştirildi. Osmanlı bürokrasisindeki kadroların çoğu, modernleşmenin ideolojisine sahip olmasalar da modernleşmenin birçok gereğini yerine getirdiler.[37] Merkez, bu süreçte, çevreye nüfuz yeteneğini arttırdı, hukuk, -Weber'in deyişiyle- "yasal-ussal bir otoriteye" daha çok dayanmaya başladı.[38] Sonuçta Osmanlı'nın modernleşme sürecinde merkez-çevre ilişkilerinin içeriğinde değişiklikler oldu, fakat modernleşmeden asıl etkilenen merkezdeki bürokratik ve askeri erkândı; telgraf gibi modernleşmenin yeni unsurları bazı vilayetlerde önemli değişimlere sebep oldularsa da toplumun geniş kesimindeki bireylerin habituslarında önemli bir değişiklik yaşanmadı.

Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan bireylerin (İslâmi dünya görüşünü benimseyenler dahil) habituslarında oluşturdukları en önemli değişikliklerden birçoğu kadının yeri ile ilgilidir. Kadınlar, bu süreçler sonunda daha görünür olmuşlar, kamusal alana çıkmışlar; iş, eğitim ve günlük aktivitelerde erkeklerle aynı mekânları paylaşıp, beraber faaliyette bulunmuşlardır. Toplumun kültüründe ve Ehli Sünnet İslâm'ın dünya görüşünü benimseyen bireylerin habituslarında oluşan değişimleri gözlemek için eğer örnek olarak bir konuya odaklanılacaksa; bu husus, kadınların kamusal alana çıkışı olmalıdır. Kadın bedenini denetleyerek güç ilişkilerini düzenlemede, en önemli husus, kadının tecrit edilerek güç kazanılan alanlara girmesinin önlenmesi olmuştur.[39] Kadınlar kamusal alana daha çok çıktıkça, güç ilişkileriyle ilişkili toplumsal yapı daha köklü bir değişiklik geçirmiştir.

Toplumun yarısını teşkil eden kadınların; eğitim seviyelerindeki artış, ticaret-sanayi gibi güç kazanılan alanlara girişleri, kendilerine güvenlerini kazanmaları, yönetim süreçlerinde söz sahibi olmaları hep kamusal alana çıkışlarıyla ilişkilidir. Toplumun diğer yarısını teşkil eden erkekler de bu olguyla beraber, aile gibi kurumlarda ortaya çıkan yeni güç ilişkileri, ticaret, bürokrasi ve siyaset gibi güç alanlarını kadınlarla paylaşmaları sonucunda habituslarında önemli değişimler yaşamışlardır. Günümüzde de "kadın konusu"; özellikle kadınların siyasal, ekonomik ve diğer güç alanlarına katılımlarına ve bu olgunun toplumsal yapı ve güç ilişkilerinde oluşturduğu değişime odaklanılarak, hiçbir dönemde olmadığı kadar inceleme odağı haline gelmiştir.[40] Kadınların kamusal alana çıkışının bu önemine binaen, İslâmi dünya görüşünü benimseyen kesim(ler)in ve bireylerin değişimi, bu hususa özel vurgu yapılarak -başka olgularla da beraber- tartışılacaktır.[41]

Osmanlı'nın son dönemlerinde, özellikle II. Meşrutiyet döneminde sayıları artan kadın dergileri ve kadın dernekleri, toplumun tabanında; kadınların özgürleşmeleri, eğitim gibi haklarını elde etmeleri ve kamusal alana çıkışlarının önündeki engellerin kaldırılması hususlarında bilinç oluşmasında etkili olmuşlardır.[42] Ayrıca bu dergiler ve dernekler alternatif bir kamusal alan oluşumuna da katkıda bulundular.[43] Fakat bu, Osmanlı'nın son yıllarındaki kısa bir döneme karşılık gelmektedir ve toplumun tabanındaki (yukarıdan-aşağıya değişim genellememize dahil olmayan) bu oluşumlar, belli bir kadın zümresinin -çoğunluğun içinde ufak bir azınlık olan okuryazar ve varlıklı kesimden kadınlardan oluşan- bilincinde önemli değişiklikler oluşturmuş olsa da, Osmanlı'nın son dönemlerine dek, toplumun geniş kesimini dönüştürme potansiyelini elinde bulundurma hususunda merkezden başka önemli aktör ve merkezin bu yönde ciddi bir değişiklik politikası olmamıştır. Osmanlı'da Tanzimat sonrası dönemde de mekânların cinsiyete göre bölünmesi devam etmiş ve kadınlarla erkeklerin karışmasını önlemek için yasal düzenlemeler yapılmıştır.[44] İstanbul'da ve birkaç ilde, 1862'den itibaren kız öğrencilerin ortaöğretim kurumlarına alınmaya başlaması -ki bu yenilik kadınların meslek kazanması açısından önemliydi- gibi aslında önemli atılımlar olmuştur.[45] Fakat sınırlı bir bölgede az sayıda kişiye yönelik olan bu tip uygulamalara karşın bu dönemde, kadınlar kocalarıyla beraber lokanta ve gazino gibi yerlere gidemez; tramvay, vapur gibi araçlarda ayrı bir alanda,

araya perde çekili bir şekilde otururlardı. Kızların üniversite ve yüksekokullara girmesi ise ancak Osmanlı'nın son yıllarında -I. Dünya Savaşı yıllarında- mümkün oldu. O zaman da perdeyle ayrılan farklı bölümlerde veya farklı sınıflarda ders yaptıkları oluyordu.[46] Kızların erkeklerle aynı sınıfta bir arada okramayacaklarına dair verilen fetvaya karşın, ancak 1921 yılında, Edebiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi Reisi İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu kızlarla erkeklerin aynı sınıfta ders yapabileceklerini beyan etti.[47]

Osmanlı'nın son dönemlerinde dört kez şeyhülislâmlık yapan Musa Kazım Efendi (1858-1920), kadınların, yaratılış gayelerinin çocuk doğurmak ve büyütmek olduğunu, bu vazifelerini aksatacak işlere ve yükseköğretime gitmemeleri gerektiğini, ancak kendi aralarında olmak şartıyla konser ve konferans düzenlemelerinin caiz olabileceğini ifade etmiştir.[48] İstanbul Muhafızlığı'nın 1913 yılındaki beyannamesinde ise kadınların "alışveriş bahanesi" ile her yere girip çıkmaması gibi isteklerde bulunuldu, bu isteklere uymayanlara ise şiddetli kanuni müeyyidelerin tatbik edileceği ikaz edildi.[49] Jön Türk iktidarının olduğu II. Meşrutiyet döneminde bile, önemli değişiklikler yapma yönündeki niyetlere ve teşebbüslere rağmen, toplumun geniş kesimlerinin habituslarında ciddi bir değişiklik olmadığını, Prenses Seniha Sultan'ın Fransız arkadaşına yazdığı mektupların şu nükteli satırlarından okuyoruz:

> Ah, ah, siz de sanıyordunuz ki Abdülhamid'in devrildiği günün ertesi Türk kadınlığı çok şeyler kazanacak değil mi? Değişen hiçbir şey yok sevgili iki gözüm!.. Ah sevgili hemşirem, unutmuyorum... Daha bir yıl önceydi, bana Türkiye'de feminizmin er geç bir zemin bulacağından bahsediyordunuz. Bugün nerede olduğumuzu biliyor musunuz? Şuradayız: Müslüman kadını, üst üste üç peçe de örtünse, açık arabada gezemez. Landoların üstü örtük, camları kapalı, perdeleri indirilmiş olacak. Abdülhamid zamanında böyle şey görmemiştik.[50]

Tam da bu noktada, Osmanlı'daki ve günümüzdeki İslâmi kesimin farkının altını çizmek gerekmektedir: Osmanlı'nın modernleşme sürecinde bile, kadınların kamusal alana çıkması, Ehli Sünnet İslâm'a referanslarla önlenmeye çalışılmıştır;[51] günümüzde ise Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyenlerin birçoğunun en önemli hedeflerinden biri kendi dünya görüşlerini benimseyen kadınların kamusal alana çıkması önündeki engelleri kaldırmaktır. Eğitimde türban yasağını kaldırmak, Türkiye'deki Ehli Sünnet kesimin, gerçekleşmesi için en çok mücadele ettiği hedeflerden biri olmuştur. Bu yasağın kalkması ise kadınların; daha çok kamusal alana

çıkmaları, erkeklerle karışık olarak aynı mekânları daha çok paylaşmaları, daha çok görünürlüklerinin artması, güç ilişkilerinde daha önemli aktörler haline gelmeleri demektir. Burada sorulması gerekli soru şudur: Ne olmuştur ve nasıl olmuştur da Osmanlı'da Ehli Sünnet inanca referanslarla kamusal alana çıkması engellenen kadınların, daha çok görünür olmalarını ve kamusal alana çıkmalarını engelleyen yasakların kaldırılması, günümüzdeki Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyenlerin en önemli hedeflerinden biri haline gelmiştir? Bu tip olguların anlaşılmasına ışık tutmak bu kitabın en temel amaçlarından birisidir ve ilerleyen sayfalarda bunu gerçekleştirmeye çalışacağım. “Kadın konusu” ve bu konuyla ilişkili süreçler, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde İslâmi kesimi anlamak için merkezi konumdadır; bununla ilgili yapılacak çözümlemeler, söz konusu süreçlerle ilgili birçok noktayı aydınlatacaktır.

B. Osmanlı'nın ideolojik Aygıtları

Merkezin ideolojisinin ne olduğu kadar, bu ideolojisini çevreye ne kadar aşılayabildiği de Osmanlı ve Türkiye'deki İslami kesimin durumunu ve değişimini anlamada önemlidir. Merkezin topluma ideolojisini taşıyan ve böylece çevreye nüfuzunu sağlayan somut kurumları ve bunlarla ilgili değişimleri incelememiz; siyasetin topluma nüfuz gücünü anlamakta, merkezle çevre arasındaki ilişkilerin durumunu ve değişimini tespit etmekte önemlidir. Bu başlıkta bu konu irdelenmeye çalışılacaktır.

1. İdeoloji, Althusser ve Devletin İdeolojik Aygıtları

“İdeoloji” kavramı 18. yüzyılın sonunda üretilmiştir ve siyaset felsefesinde tartışılan birçok kavram gibi bu kavramın kullanımında da konsensüs yoktur. Bu kitapta, bu kavramı, hayli geniş bir şekilde; yol haritası veren, tercihleri belirleyen, inançlar, normlar, değerler bütünü anlamında, kısa şekilde ifade etmek gerekirse dünya görüşü anlamında kullanıyorum.[52] Zamanla bu kavram; dogmatiklik, aşırılık, bilimsellikten uzaklık gibi anlamlarda kullanılmıştır, hâlâ da birçok kişi böylesi olumsuz anlamlarıyla bu kavramı kullanmaktadır.[53] Fakat bu kitapta, bu kavramı, hiçbir olumlu veya olumsuz anlam yüklemeden -Gramsci gibi- kullandığımı hatırlatırım. “Devletin ideolojik aygıtları” terimini sosyal bilimlere kazandıran ise Fransız filozof Louis Althusser (1918-1990) olmuştur.

Althusser, klasik Marxist yaklaşımın, kapitalist üretim ilişkilerinin nasıl korunup yeniden üretildiklerini göstermekte yetersiz kaldığı kanaatine

varmış ve “devletin ideolojik aygıtları” ile ilgili yaklaşımıyla buradaki eksikliği tamamlamaya çalışmıştır.[54] Althusser’e göre devletin, baskı aygıtının yanı sıra eğitimsel, dinsel, hukuksal, sendikal, iletişimsel, kültürel gibi farklı ideolojik aygıtları vardır. Althusser, devletin, baskı aygıtını ve ideolojik aygıtlarını, iktidarıyla bir arada tuttuğunu; baskı aygıtıyla doğrudan, ideolojik aygıtlarıyla ise dolaylı olarak etkin olduğunu söyler.[55] Althusser’den bu terimi ödünç almama karşılık, “devletin ideolojik aygıtları”nı Althusser gibi, sınıf mücadelesiyle ilgili bir analiz için kullanmadığımı baştan belirtmekte fayda görüyorum.[56]

Burada bizim için önemli olan devletin polis, asker, hapishane gibi baskıcı aygıtının unsurları dışında, ideolojik aygıtlarıyla da etki ettiğine dikkat çekilmesidir. Her iktidar kendisini meşrulaştırmak ister; Althusser’in yaklaşımı, merkezin çevreye etkisinin sadece baskı aygıtıyla olmadığını, iktidarı muhafaza etmenin bir yönteminin de ideolojik aygıtların kullanımı olduğunu görmemize; analizimizde bu aygıtlara da yer vermemize olanaklar sunar. Osmanlı’da ve Türkiye Cumhuriyeti’nde, gerek statükonun korunması, gerek değişimin sağlanması ile ilgili kararların uygulanmasında, devletin çevreye nasıl nüfuz ettiğini anlamamıza yardımcı olacak “devletin ideolojik aygıtları”nı analiz etmek önemlidir. Bu yüzden bu aygıtlar, dönemlere göre artan veya azalan etki dereceleriyle beraber incelenecektir.

2. İdeolojik Aygıtlar ve Millet Sistemi

Osmanlı’nın farklı dinlerin mensuplarını ayrı milletler olarak değerlendiren siyasal ve hukuksal sisteminde, Müslümanların haricindeki milletler din, eğitim ve kısmen hukuk gibi alanlarda özerk bir yapıya sahip olduklarından;[57] bu milletler, merkez tarafından, en önemli ideolojik aygıtlar olan eğitimsel ve dinsel kurumlarla Müslüman nüfus gibi etki altına alınamamaktaydı. (Devşirme usulü gibi yollarla diğer milletlerin bir kısım fertlerine yapılan etki gibi istisnalar da hatırlanmalıdır.) Müslüman olmayan milletler, ideolojik aygıtlardan çok güç ilişkileriyle ve tanınan haklarla kontrol ediliyorlardı ve İnalcık’ın temel Osmanlı devlet politikası olarak gördüğü “hazine-iktidar-hazine”[58] politikasına verdikleri vergilerle hizmet ediyorlardı. Balkan Savaşları’nda ve I. Dünya Savaşı’nda, bu milletlerin birçok üyesinin Osmanlı’nın karşı safına geçmesi ve Osmanlı’dan kopmaları da “devletin ideolojik aygıtları” yaklaşımıyla anlaşılmaya çalışılabilir. Buna göre Osmanlı’dan bu milletlerin kopma sebeplerinden

biri, Osmanlı'nın bunlara Müslüman nüfusa olduğu oranda ideolojik aygıtları ile -II. Mahmut döneminden başlayan tüm çabalara ve kısmi başarılara rağmen- gereğince nüfuz edememesi, Osmanlı'nın en güçlü ideolojik aygıtı olan "dinsel ideolojik aygıt"ının ise farklı dinlerden olan milletler için bir önemi olmamasıdır. "Osmanlılık" ideolojisinin uygulanması yoluyla Müslüman olmayan bireylere de nüfuz edilmeye çalışılmış ve bunun için Galatasaray Lisesi'nin kurulması gibi somut adımlar atılmıştır,[59] fakat bu tip girişimlerle daha çok merkezde bürokratlık gibi vazifesi olacak sınırlı sayıda bireye ulaşmak mümkün olmuştur. Güç ilişkileri ve tanınan haklar temelinde duran bir bağlılığın, Osmanlı'nın gücü azaldığında ve uluslaşma süreçleri başladığında sona ermesi normaldi. Müslümanlar dışındaki milletlere de nüfuz etmeyi amaçlayan Osmanlılık ideolojisi karşısındaki zorluklar, Galatasaray Lisesi'ne gösterilen tepkiler üzerinden okunabilir; bu okula sadece medrese mensupları değil, aynı zamanda cemaatleri üzerindeki otoritelerini kaybedecekleri endişesiyle Rum Ortodoks Patrikhanesi, Musevi Hahambaşılık ve Vatikan'daki Papalık da muhalefet etmişlerdir.[60]

Osmanlı'nın diğer milletler dışında kalan Müslüman halkın hepsine ideolojik aygıtlarıyla nüfuz edebildiğini söylemek de mümkün değildir. Osmanlı'da halkın % 90'dan fazlası tarımla uğraşıyordu.[61] Bu kesimin (çevrenin) büyük bir kısmı ya çok az ya da hiç eğitim almıyordu. Bu yüzden en önemli ideolojik aygıtlardan biri olan eğitimle, çevreye çok fazla nüfuz edildiği söylenemez. (Osmanlı'nın ancak sonlarında; Abdülhamid döneminde -1876-1908- bu hususta kayda değer bir değişiklik olduğuna ilerleyen satırlarda değineceğim.) Osmanlı döneminde radyo, televizyon gibi iletişim araçları da olmadığından, Türkiye Cumhuriyeti'nde olduğu gibi, eğitim aygıtıyla ulaşılamayan kesimlere ulaşmak için böylesi alternatifler de mevcut değildi; Osmanlı'nın en önemli ideolojik aygıtı -ulaşılamayan önemli bir kitleye rağmen- "dinsel ideolojik aygıtı" idi.

3. Osmanlı'da Dinsel İdeolojik Aygıt

Thomas Hobbes'a göre Leviathan'ın[62] gereğince güçlü olması için siyasi otoriteyle dinsel otorite aynı yerde olmalıydı.[63] Hobbes'un Leviathan için öngördüğü ideale Osmanlı, kendi tebaasının en büyük kısmını oluşturan Müslümanların, en büyük kısmını oluşturan Ehli Sünnet toplumun kurumsal liderliği olan halifeliği elinde bulundurmakla

yaklaşıyordu. Halifelik müessesesinin getirdiği güç, şeyhülislâmlık, medreseler gibi kurumların varlığı ve aynı dinin aynı mezhebinin üyesi olmanın verdiği bütünleştirici duygu, hep beraber; merkezin, Ehli Sünnet inancı benimseyen geniş bir kesime nüfuzunda avantaj sağlıyordu. Merkezin -özellikle Yavuz

Sultan Selim döneminden itibaren iyice belirginleşen- Ehli Sünnet kimliği; halifeliğin sadece Ehli Sünnet için geçerli bir kurum olması ve Ehli Sünnet fıkhının hukukta referans kaynağı olması gibi temel göstergelerden, padişahların ülkeyi yönetmek için hükmü devralmasını sembolize eden kılıç kuşanma töreninde en sık kullanılan kılıçlardan birisinin ikinci halife Hz. Ömer’in kılıcı olmasına kadar detaylarda kendini gösterir.[64] Hatırlanacağı gibi Aleviler, Hz. Ömer’in, haksız olarak halife olduğunu düşünür ve bu yüzden çocuklarına ismini koymazlar. Aynı şekilde Aleviler, Hz. Osman’ı da Hz. Ali’ye karşı haksızlık eden bir kişi olarak görürler ve çocuklarına onun adını da koymazlar, ama “Osmanlı” Alevilerin içinde yaşadıkları imparatorluğun adıydı. Osmanlı merkezinin siyaseti, genelde, Ehli Sünnet dışı mezhepleri -Alevilik gibi- görmezden gelme yönünde olmuştur ve Ehli Sünnet dışı grupların, Hıristiyan mezhepler gibi örgütlenmeleri ve merkezce onaylanan idari bir hiyerarşi içinde kendi liderlerini belirlemeleri söz konusu olmamıştır.[65] Ancak Aleviler, kendi içlerinde kurdukları hiyerarşiyle, dedelik gibi müesseselerle ve kendi gelenek göreneklerinin yaptırımlarıyla, düzenlerini muhafaza etmiş ve sistemlerini sürdürmüşlerdir.[66]

Osmanlı topraklarındaki birçok Ehli Sünnet olmayan gruba, hatta Ehli Sünnet çizgisindeki bazı tarikatlara dahi, devletin, dinsel ideolojik aygıtıyla nüfuzu mümkün olmuyordu. Ehli Sünnet dışındaki Kızılbaşlık/Abdallık gibi mezheplerle/ideolojilerle Türkmenler gibi bazı topluluklar, devlete karşıt bir tutum takınabiliyorlardı. Kutb-ül Aktablık veya Mehdilik gibi inançları kullanan tarikat liderleri, bireyleri kendilerine bağlı tutarak, devletin merkezinin nüfuz alanının dışına çıkarıyorlar ve gerekirse bireyleri devlete karşı harekete geçirebiliyorlardı.[67] 11 Eylül olayında yer alan önemli isimlerin Vehhabi mezhebine bağlılıkları anlaşıldıktan sonra Vehhabilik dünya kamuoyunda geniş ilgi uyandırmıştır. Vehhabiler de Osmanlı’ya dinsel konularda muhalefet eden, Osmanlı ile çatışmaya giren,

Osmanlı merkezinin, Müslüman olmasına rağmen dinsel ideolojik aygıtla nüfuz edemediği topluluklara bir örnektir.[68]

Alevilik, Vehhabilik gibi mezheplere ve kimi tarikatlara bağlı bireylere, Osmanlı merkezinin dinsel ideolojik aygıtıyla nüfuz edememesi; Osmanlı'daki bu ideolojik aygıtın etkisiz olduğu anlamına gelmez. Osmanlı'da dinsel ideolojik aygıtın nüfuz gücü, -nüfuz edemediği diğer milletlerin ve bahsedilen grupların varlığına rağmen- Osmanlı'yı mukayese ettiğimiz 1980'ler öncesi ve sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nden daha güçlüydü. Diyebiliriz ki Osmanlı'nın, kendinden sonraki bu dönemlerden ideolojik aygıtları daha az etkili olmasına rağmen, bir tek dinsel ideolojik aygıt noktasında daha etkili olduğu söylenebilir. Merkezin ideolojisinin önemli bir unsuru Ehli Sünnet inançtı; merkez, Cumhuriyet'ten farklı olarak dine referanslarla meşruiyetini sağlıyordu ve de bu unsur Osmanlı'nın, Cumhuriyet döneminden daha güçlü bir şekilde dinsel ideolojik aygıtla bireylere etki edebilmesine olanak tanıyordu. Çevrede Ehli Sünnet görüşü paylaşanlar, Hıristiyan veya Alevi unsurlardan ("ötekiler"den) "Müslüman" ve "Ehli Sünnet" kimlikleriyle ayrılıyorlardı. "Öteki" kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşa etmede önemli bir referans noktasıdır; genelde, uzakta olup irtibatımız zayıf olanlardan ziyade, gerçek "öteki" vazifesini, yakınımızda olup onu ötekileştirerek kendimizi tanımladıklarımız görürler.[69] Çevredekilerin çoğunluğunun kimliğinin önemli bir unsuru olan Ehli Sünnet İslâm'ın, merkezin resmi ideolojisi olması; İslâm'ın bu mezhebine bağlı bireyler ile merkez arasında oluşan bağda önemli bir unsurdu.

Bunlar, ideolojik anlamda merkezin, çevredeki özellikle Ehli Sünnet tebaasına -ki çoğunluktu- nüfuz edebilen bir bağı olduğunu gösterir. Bu nüfuz etmeyi gerçekleştirmede medreseler, hem dinsel hem eğitimsel ideolojik aygıt olarak önemli fonksiyonlar icra ediyorlardı. Fakat merkezin, ideolojisini yeniden ürettiği aygıtlardan biri olan medreselerde, Tanzimat döneminde bile ciddi bir modernleştirme çabası olmadığını hatırlamak gerekir.[70] İslâmi kesimin habituslarını ciddi şekilde değiştirme potansiyeli olan tek güç, yukarıdan-aşağı etki potansiyeli ile merkezdi; fakat merkezin bu yönde etkin bir politikası olmamıştır ve medreseler gibi Osmanlı için önemli bir ideolojik aygıtta önemli bir değişikliğe gidilmemesi de bunun bir örneğidir. Bu gibi sebepler yüzündendir ki kadınların kamusal alana çıkmalarının engellenmesi ve görünmez kılınmalarıyla ilgili geleneğin

devamı gibi -daha önce değinilen- konumuz açısından önemli olgular, Osmanlı'nın modernleşme dönemi olarak kabul edilen dönemde de devam etmiştir.

4. Osmanlı'da Eğitimsel İdeolojik Aygıt

Osmanlı'nın modernleşme döneminde temel hedefler; askeri ve teknolojik alanlarda modernleşerek savaşlarda yenilmemek, bürokrasiyi modernleştirerek çevreye daha etkin şekilde nüfuz edebilmekti. II. Abdülhamid kurduğu okulları ideolojik aygıt olarak da değerlendirdi ve bunlarla, merkezin çevreye nüfuz gücünü geliştirmeye ve bürokrasi, askeriye gibi merkezin gücünü sağlayan kurumlara eleman yetiştirmeye çalıştı. II. Abdülhamid'in 10 bin yarı- dinsel özellikli sıbyan mektebi açtığı, 200 ilkokul (ibtidai) sayısını 4000'e, 250 ortaokul (rüşdiye) sayısını 600'e, 5 lise (idadi) sayısını 104'e, muallim mekteplerinin sayısını 4'ten 32'ye çıkardığı söylenir.[71] Mehmet Alkan'ın dikkat çektiği gibi, II. Abdülhamid'in eğitim konusunda sağladığı gelişmeleri olduğundan daha büyük göstermek için, önceki dönemdeki okul sayısının düşük gösterilmiş olması mümkündür,[72] fakat II. Abdülhamid döneminde okul sayısında büyük bir artış olduğu tartışılmamaktadır. Birçok kimsenin Osmanlı'da sekülerleşmenin göstergesi olarak gördüğü bu okulların ders programları incelenirse, aslında bu okulların eğitimsel ideolojik aygıt olmanın yanında, medreseler gibi dinsel ideolojik aygıt vazifesini de yerine getirdiği anlaşılır. Benjamin Fortna, bu okulların kurucularının, gençliğin; dinlerinden, düşünce yapılarından, giyimleri gibi yaşam tarzlarından, yabancı etkilerle uzaklaştırılacakları endişesini taşıdıklarını ve buna göre okulların eğitim programını şekillendirdiklerini ifade eder.[73] Fortna, bu okulların İslâm ahlakını aşılamaya çalıştıklarını, Hz. Peygamber'in ve yakınlarının ve Ehli Sünnet din bilginlerinin hayat hikâyelerini, İslâm hukukunu (fıkıh), Arapçayı, Kuran tefsiri ve hadis bilgisini öğretmeye çalıştıklarını söyler; bu okulları seküler okullar olarak değerlendirenlerin, bu okullardaki ders programlarını incelemediklerini belirtir.[74] Tanzimat döneminde okulların ders programlarında azaltılan dini içerik, II. Abdülhamid döneminde önemli ölçüde arttırılmıştır.[75]

Bu okullar bir yönüyle dinsel bir eğitim programına sahipken, diğer yandan Batılı birçok öğeyi de barındırmaktaydılar.[76] Cumhuriyet döneminde görülecek ciddi boyuttaki habitus değişimlerine bu dönemde

rastlanmaz; fakat Batılı ve İslâmi olanın bir arada, öncesine nazaran genişçe bir kesime ulaştırıldığı bir zemin olan Abdülhamid okulları -Tanzimat döneminde bu döneme kıyasla okul sayısı hayli azdı- ilerleyen sayfalarda üzerinde duracağım “karışım kimlikler”in ortaya çıkmasında önemli bir basamaktır. Osmanlı’da olduğundan daha şiddetli yukarıdan-aşağı değişim gerçekleştirecek olan ve bunun için daha fazla ideolojik aygıta sahip olan Cumhuriyet’in merkezinin yöneticilerinin de Abdülhamid’in bu okullarında yetişmiş olmaları, bu okulların önemini arttırmaktadır.

Althusser, devletlerin, ideolojik aygıtlarına baskı aygıtına olduğu kadar hâkim olamayacaklarını; devletlerin ideolojik aygıtlarının alternatif ideolojilerin “mevzi kazanma” alanları da olabileceğini söylemiştir.[77] Osmanlı’nın modernleşme döneminde merkez, modernleştirdiği eğitim kurumlarını devletin dinsel aygıtı olarak da kullanmaya çalışmıştır; diğer yandan, modernleşme sürecindeki eğitim faaliyetleriyle materyalizm ve Sosyal Darwinizm gibi devletin ideolojisine zıt felsefeler de Osmanlı’ya taşınmıştır.[78] Osmanlı’da “devletin bekası” için, silah teknolojilerinde veya tıp gibi alanlarda Batılı bilgiye sahip olmak, tıp fakültesi gibi okullara hoca yetiştirmek gerektiği fikri hâkim olunca; başta Fransa olmak üzere Avrupa ülkelerine öğrenciler gönderildi.[79] Modernleşmeyle ilgili Osmanlı merkezinin baştaki ideali, hiç şüphesiz Batılı olanı, kendi menfaatsel ve ahlaki süzgeçlerinden geçirerek kullanmak yönündeydi. Fakat bahsedilen süreçlerin sonunda Avrupa’dan Osmanlı’ya, merkezin ideolojisine aykırı fikirler de taşındı. Özellikle Tıbbiye’de, bu okulun ders programlarının farklılığı, buraya Fransa’dan getirilen pozitivist-materyalist kitaplar ve buradaki eğitimcilerin etkisiyle, Osmanlı’daki değerler sistemiyle çatışan bir aydın tipi ortaya çıktı.[80] Tıbbiye’yi gezen yabancılar bile, buradaki materyalist -Baron d’Holbach, Diderot ve Cabanis gibi ünlü Fransız materyalist yazarların- kitapların çokluğu ve bu kitaplardaki fikirlerin yaygınlaşması karşısında hayretler içinde kaldılar.[81] İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin ilk olarak İttihad-ı Osmanî adıyla Askeri Tıbbiye’de kurulduğunu hatırlarsak, Tıbbiye’deki bu gelişmelerin önemi daha da iyi anlaşılır.[82] Bu tip olgular, sosyolojide sıkça dikkat çekilen, eylemlerin amaçlanmamış sonuçları olabileceğiyle ilgili vurguyu hatırlatmaktadır. Osmanlı’nın son dönemlerinde yukarıdan-aşağı değiştirme gücüyle eğitimde önemli modernleştirme faaliyetlerinde bulunulmuştur; fakat başta

Askeri Tıbbiye olmak üzere bazı yeni eğitim kurumlan, devletin ideolojik aygıtı olmak bir yana “devlete karşı ideolojik aygıt” vazifesini görmeye başlamışlar, Osmanlı sisteminin hep engellemeye çalıştığı muhalefetin ideolojik merkezi rolünü üstlenmişlerdir.

C. Osmanlı’daki Yönetici Zihniyet

Türkiye’deki İslâm ile ilgili olguları anlamak için yönetici zihniyete hâkim olan anlayışı ve bu anlayışın hangi süreçlerle nasıl değiştiğini ve ortaya çıktığını belirlemeye çalışacağım. Bunun için bu bölümde, Osmanlı’daki yönetici zihniyeti inceleyeceğim. Böylece 1980’ler öncesi ve sonrasındaki Türkiye ile ilgili aynı konunun işleneceği “C” bölümlerinde ele alınacak yönetici zihniyetle, bu dönem arasındaki farkların ve değişimin boyutlarının anlaşılması kolaylaşacaktır.

1. Din-ü Devlet ideolojisi

Osmanlı’daki yönetici zihniyete “din-ü devlet” ideolojisinin hâkim olduğu klasik bir tanımdır. Buna göre devletin sürekliliğini ve menfaatini sağlamakla beraber “İslâm”a hizmet etmek, “İslâm”a referansla temel ilkeleri belirlemek ve dinsel kaygıları göz önünde bulundurmak; Osmanlı yönetici zihniyetini oluşturan temel prensiplerdir. Bu kısa tanımlamanın yanında devletin menfaatleriyle “İslâm”ın temel prensipleri arasında çatışma çıktığı zaman bunların nasıl çözüldüğü ve İslâm’ın Ehli Sünnet yorumunun ne şekilde olduğu gibi ortaya konulması gerekli önemli hususlar vardır. Tarihi anlama, tarihteki insanların zihin yapılarını ve eylemlerini açıklama faaliyeti olarak, tarihsel bir mesafeyle gerçekleştirilir. Sağlıklı bir yorumlama faaliyeti için eylemde bulunan kişilerin zihin dünyaları ile kavramlarına -mümkün olduğunca- nüfuz etmeye çalışmamız ve onların kavramlarını kendi kavramlarımız arasına katmamız gerekmektedir. Yorumlanan bir metin gibi, yorumlanan zaman dilimi ve tarihteki eylemlerle girişeceğimiz diyalog; “ufukların kesişmesi”[83] yani önyargılarımızın onayı veya değiştirilmesi sonucuna bizi götürmelidir. Osmanlı’daki yönetici zihniyetin yorumlanmasında da hermenötikle ilgili bu uyarıların faydalı olacağı kanaatindeyim.

Öncelikle Osmanlı’nın “din-ü devlet” ideolojisinde, “din” ve “devlet”in birbirlerine göre konumlarını tespit etmemiz faydalı olacaktır. Osmanlı’daki yönetici zihniyeti ifade eden “din-ü devlet” kavramsallaştırmasında, “din”in devletten önce vurgulanması, teorik olarak “din”in her şeyden üstün bir konumda olduğunu göstermektedir. Fakat birçok Osmanlı tarihi uzmanının vurguladığı gibi pratikteki kimi hususlar için devletin çıkarları dinin üzerine çıkartılmış ve din devletin çıkarları için araçsallaştırılmıştır.[84] (Bu konuyla ilgili uygulamalarda Bizans’tan

devralınan sezaro-papizm geleneğinin etkileri de vardır.) Bu konudaki en iyi tespiti; İslâmi unsurlarla devletin (padişahın) çıkarlarının kesin bir şekilde karşı karşıya geldiği olguların üzerinden gerçekleştirebiliriz. Bu husustaki iyi bir örnek, bazı padişahların, kendilerine rakip olan/olabilecek kardeşlerini veya çocuklarını, İslâmi yasalar açısından masum bir insanı öldürmek büyük bir günah olarak kabul edilmesine rağmen öldürtmeleridir.[85] Bu öldürme faaliyetinin dine uygun olduğuna dair şeyhülislâmdan fetva alınması ise şeyhülislâmların kimi zaman padişahın iradesini gerçekleştiren -padişahların taleplerini kimi zaman İslâmi ilkelerin önünde tutan- bir memur konumunda olduklarını göstermektedir. Yirmi dokuz yıllık süreyle en uzun süre şeyhülislâmlık yapan kişi unvanına sahip Ebusuud, Kanuni'nin, oğlu Bayezid'i -isyan suçundan dolayı- öldürebileceği konusunda fetva vermiş ve bu uzun süreli görevi padişahla kurduğu başarılı ilişkiler sayesinde sürdürmüştür.[86] Burada bir isyan suçu olduğu söylenip bu eylem meşrulaştırılmaya çalışılabilir; bu yüzden daha çarpıcı örnekler masumluğu tartışmasız olan çocukların öldürülmesi konusunda ortaya çıkar. "Fatih Kanunnamesi"nde, kendilerine saltanat gelen şehzadelerin masum kardeşlerini, devletin menfaati için öldürebilecekleri ve birçok din bilgininin bunu onayladığı ifade edilir.[87]

Kant, ahlakın ilkelerini öne alıp, siyaseti ahlakın ilkelerine uygun hale getirmeye çalışan ve gereğinde bunun için kişisel menfaatlerini feda eden "ahlaklı siyasetçi" (moral politician) ve ahlaki ilkeleri kendi menfaatine uygun şekilde değiştiren "siyasal ahlakçı" (political moralist) arasında ayırım yapar.[88] Osmanlı padişahlarının kimi hususlarda, özellikle kendi tahtları veya -kendi bakış açılarından- "devletin çıkarları" söz konusu olduğunda "siyasal ahlakçı" tanımına uygun davrandıklarını, İslâmi -ve evrensel- en temel ahlaki prensipleri yorumla aştıklarını söylemek doğrudur. Fakat Osmanlı padişahlarının "siyasal ahlakçı" özelliklerinin açığa çıktığı bu kadar apaçık olan örnekleri çoğaltmak zordur.

Konumuz açısından ilginç olabilecek diğer bir örnek, bir devletin başka devletlere, karşı devletin saldırgan tutumu olmamasına rağmen cihad ilan edip edemeyeceği hususundadır. Kuran'ın, saldırıya uğramadan karşı tarafa saldırmayı ve ganimetçi bir zihniyetle savaş açmayı yasaklamasına rağmen,[89] Ehli Sünnet İslâm'ın mezhepleri arasında, hatta mezheplerin içinde bu konuda farklı görüşler ifade edilmiştir.[90] Hz. Muhammed'in

vefatından 2-3 yüzyıl sonra kurulan Ehli Sünnet mezhepler, kendi dönemlerinin siyasal çalkantılarından aldıkları farklı etkiler gibi sebepler dolayısıyla farklı birçok görüşü içlerinde barındırırlar. Ehli Sünnet'in meşhur dört mezhebinin (Hanefi, Şafi, Maliki, Hanbeli) birbirlerinden farklı görüşlerinin yanı sıra, bir mezhebin içinde de farklı görüşler vardır. Bu durum, Osmanlı merkezinin durumunu kolaylaştırmış, yapacakları savaşlarda dinin motive ve mobilize edici gücünden faydalanmak isteyen merkezin, karşı devletlere fetih siyaseti için savaş açarken "cihad" kavramını rahatlıkla kullanmasına sebep olmuştur.[91] Birçok zaman padişahın bir memuru gibi davranan şeyhülislâmlar, Ehli Sünnet literatürde zaten var olan görüşlerden kimini kimine tercih ederken bir zorluk çekmemişlerdir.

Ehli Sünnet literatürdeki bazı konudaki farklı görüşlerin bolluğu, din-ü devlet politikası uygulanırken kolaylaştırıcı bir unsur olmuştur. Din-ü devlet politikasının uygulanmasında, Ehli Sünnet'le ilgili bu özelliğin kolaylaştırıcılığının gereğince altının çizilmediği kanaatindeyim. Bunun önemli bir sebebi, bence, din-ü devlet politikasındaki "din"in kendisine karşılık geldiği Ehli Sünnet inanca nüfuz etmenin gerekliliğiyle ilgili hermenötik kaygının olmaması olmuştur. Ehli Sünnet İslâm'a göre Kuran'ın yanında hadisler ve Ehli Sünnet din adamlarının yorumları (içtihat, kıyas) da dini beraberce oluşturmaktadır. 6200-6300 arası Kuran ayetine karşı yüz binlerce hadis ve birçok içtihadın -bazıları birbirine zıt olan- içinde yer aldığı kalın hacimli mezhep kitapları vardır. Osmanlı'dan çok önce Emevi ve Abbasi devletlerinde (mezheplerin kuruluş sürecinde) ortaya çıkan siyasi ihtiyaçlar da bu hadislerin ve içtihatların oluşumunda etkin olmuştur. Örneğin bir fetih siyasetini mümkün kılacak cihad yorumuna ihtiyaç, daha Emevi ve Abbasi dönemlerinde ortaya çıkmış ve Kuran'ın bu konudaki izahları bazı mezhep yorumlarıyla aşılmıştır. Bu yüzden, Osmanlı fetih siyaseti, din (Ehli Sünnet görüş) ile devletin menfaatlerini karşı karşıya getirmemiş; çocuk katlinde olduğu gibi yepyeni bir yorumla dinsel alanı "din" ile aşmak gerekmemiş, Ehli Sünnet kaynaklardan, Osmanlı'nın döneminin şartlarındaki ihtiyaçlara uygun içtihadın seçilmesi yeterli olmuştur. Ehli Sünnet'teki bazı hususlardaki bahsedilen yorum bolluğu, şeyhülislâmların padişahların menfaatini gözetmesi gibi unsurlarla birleşince din-ü devlet politikasını yürütmek kolaylaşmıştır.

Çocuk katli gibi istisnai olaylarda açıkça dinle çelişki çıkınca şeyhülislâm fetvasıyla bu olgunun meşrulaştırılması ve devletin menfaatinin Ehli Sünnet literatürden arzulananın seçilmesinde belirleyici olması; Osmanlı'da "din"e, kimi durumlarda, devletin rasyonel sebepleri için araçsal bir rol biçildiğine delil teşkil etmektedir. Bu durum, uluslararası ilişkiler alanında Hans Morgenthau gibi isimlerin de savunduğu şekilde, devletlerin objektif, rasyonel, duygusal olmayan, güç arttırmayı en merkezi değer kabul eden çıkar hesaplarının belirleyici olduğunu söyleyen realist teorinin,[92] Osmanlı'ya da uygulanabileceğini savunmakta kullananlar olabilir. Kanaatime göre, tam da bu noktada, Osmanlı'da dinin oynadığı rolün gereğince anlaşılamamasına sebep olabilecek "engelleyici önyargı"ya dikkat etmek gerekir. Bu "engelleyici önyargı"; dinin araçsallaştırıldığı bazı örneklerden hareketle, dinin, Osmanlı'daki rolünü "salt araçsal" bir role indirgemektir. Yanlışlığına inandığım bu yaklaşıma göre; din-ü devlet ideali görünüşte vardır, aslında var olan sadece devletle ilgili endişelerdir. Bu "engelleyici önyargı"ya sebep olan unsurlardan biri uluslararası ilişkilerde önemli bir paradigma olan ve devletin dinsel veya ideolojik hedeflerini küçümseyen "siyasal realizm" görüşüdür. Diğer bir sebep ise dinin, bir devletin kurucu ilkesi olmadığı içinde bulunduğumuz tarihteki bu zaman dilimindeki, seküler bir eğitim sistemiyle şekillenmiş mevcut pozisyonumuzdan, tarihe bakışımızın neticesinde; tarihteki din-ü devlet söylemindeki "din" kısmında bir sahtelik bulmamıza yol açan, kendi dönemimizle o dönem arasında kurduğumuz engelleyici analojidir.

Eğer bu önyargılardan arınırsak, Osmanlı'daki din-ü devlet söyleminin otantik yönünü görebiliriz. Buna göre Osmanlı'daki devletin menfaatini dinin prensiplerinin önüne almış olan kimi uygulamalar, Osmanlı merkezinin dine, siyasal hedefleri için "salt araçsal" bir rol biçtiğini göstermez. Michael Walzer, bir sorunun yaşamsal olduğuyla ilgili algılardan doğan sorunların, bizi "zorunluluk yasası" ile (the rule of necessity) karşı karşıya getireceğini ve zorunluluğun hiçbir yasa tanımayacağım söyler.[93] John Rawls, Walzer'in zorunlulukla ilgili görüşlerini tekrarlar ve siyaset teorisinde -Kant ahlakı gibi istisna kabul etmeyen ahlaki görüşlerden farklı olarak- "olağanüstü aciliyet istisnası"na (supreme emergency exemption) yer verir. Buna göre olağanüstü durumlarda, sivillerin savaştan zarar görmemesi gerektiği gibi herkesin

uyması gereken yasalar bir kenara bırakılabilir.[94] Sonuçta Rawls, “istisnai durumlar”da sivillerin öldürülmesini meşru görmekle bir “adalet teorisi” oluşturmak idealinden ayrılmadığı gibi, Osmanlı padişahları da kendi tahtlarının güvencesiyle devletin menfaatini özdeşleştiren sistemlerinin içerisinde, “istisnai durumlar”da kardeş, çocuk katlini caiz görmekle -İslâmi ve evrensel ahlak kurallarından uzaklaşsalar da- din-ü devlet idealinden ayrılıp, dini sadece ve sadece araçsal rolü olan bir konuma indirgemiş olmazlar. “Güçlü bir devletin koruyucu gücünden yararlanmayan dinin sürekliliği de sağlanamaz”[95] düşüncesi, devletin hayati menfaatlerinin dinin prensiplerinin önüne geçirildiği yerde; bu seçimin de din için olduğu gerekçesiyle -meşrulaştırılarak- kabul edilmesine yol açmıştır.

Gerek Osmanlı merkezi, gerekse Osmanlı merkezine muhalefet eden -ilerleyen sayfalarda değineceğim- Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler gibi aydınların, dinsel söylemi kullanmalarında retorikten ve araçsallaştırmadan daha fazla bir şeyin olduğunu saptamak önemlidir. Çünkü retorik ve araçsallaştırmayla ilgili söylem (“engelleyici önyargılar” ile ilişkili olduğunu düşündüğüm bu söylem), gerek merkezin gerek muhalefetin kimlik ve zihniyetlerinde İslâm’ın oynadığı rolün gereğince tespit edilmesine engel olmakta; çocukluklarından beri dinsel eğitimden geçen ve dini kültürle egzistansiyel dünyaları yoğrulan bu kişilerin, kimliklerinin içerisindeki İslâmi unsurun küçümsenmesine ve eylemlerinde “dinsel” olanın etkisinin yeterince takdir edilememesine yol açmaktadır.

2. İslâm İnancına Nüfuzun Önemi

Osmanlı merkezinin ve toplumunun hayatında önemli belirleyici rolü olan genel anlamda İslâm’a ve özel anlamda Ehli Sünnet görüşe nüfuz edebilmek için; ontolojisini, eskatolojisini, varoluşsal boyutunu, epistemolojisini ve kaynaklarında tikel konuların (örneğin kadınların kamusal alana çıkması gibi bu kitap açısından önemli konuların) nasıl geçtiğini anlamak önemlidir. Genel anlamda İslâm’ı ve özelde Ehli Sünnet İslâm’ı gereği gibi anlamadan, yani “din-ü devlet” siyasetindeki araçsallıktan çok daha önemli bir rolü olduğuna inandığımız “din”i ve modernleşmeyle ortaya çıkmaya başlayan “karışım kimlikler”in en önemli unsurlarından birisi olan “din”i anlamadan; dinle ilgili olguları sağlıklı bir şekilde yorumlamamız (isabetli hermenötik yaklaşımlarda bulunmamız) mümkün olmayacaktır. İslâm’ın ontolojisine göre Tanrı; her şeyi yaratan,

tüm varlığa göre ontolojik önceliği olan Varlık'tır. Tanrı her şeyi yapma kudretine sahiptir, tüm varlık var oluşunu Tanrı'ya borçludur. İslâm'ın eskatolojisine göre bu dünyadaki kısa yaşama karşın, bu dünyadan sonraki yaşam ebedidir ve o hayattaki bireylerin konumları, bu dünyadaki fiillerinin neticesidir. [96]

Din, Durkheim'ın da dikkat çektiği gibi, dünyanın nasıl anlamlandırılacağını ve yorumlanacağını sunarken, bireylerin karakterlerinin içinde şekilleneceği toplumsal bütünlüğü de sağlar.[97] Dine bağlanmış birçok bireyin; toplumsal kalıpları benimsemelerinde, imgelerini oluşturmalarında ve hayatlarında rol alan birçok unsuru meşrulaştırmalarında "din" önemli kaynaklardan birisidir.[98] Bu bölümde ele alınan Osmanlı merkezinin hanedanıyla muhalif aydınlarının ve Osmanlı çevresindeki bireylerin çoğunluğunun kimliğinin, bahsedilen ontoloji ve eskatolojiyi benimsemiş ailelerde, öğretim kurumlarında ve toplumda şekillendiği; bu ortamın toplumsal kalıpları, imgeleri ve meşrulaştırmalarıyla yoğruldukları unutulmamalıdır. Bu ontoloji ve eskatolojiyi benimseyen bireylerin, dünyayla ilişkilerini şekillendiren egzistansiyel yaklaşımlarının, benimsedikleri bu inançlarıyla ilişkili olması beklenmesi gereken tutarlı durumdur. Bu ontoloji bireye "Tanrı'nın sahibi olduğu bir dünyadasın ve Tanrı'nın varlığı yanında geri kalan tüm varlığın önemi ikincildir" derken, eskatoloji ise "Bu dünya geçici ve gerçek ahiret hayatının yanında önemsizdir" demektedir. Birçok kimse "İslâm"ı sadece bir topluluğa isim olan bir kavram olarak dar anlamda kullanmaktadır; oysa bireylerin eylemlerinin onunla ne kadar örtüştüğü tartışmalı olsa da "İslâm", öncelikle bahsettiğimiz ontoloji ve eskatolojiyi içeren, egzistansiyel bakış açısı veren bir inanç sistemidir. İslâmi dünya görüşünü benimseyen bireyin, zihin yapısının bir unsuru olan "İslâm"ın kavramsal çözümlemesi, karşımıza bireylerin egzistansiyel dünyasını şekillendiren bahsettiğimiz inançları çıkarır.

Mardin, İslâmiyet'in bireylerin fikri kalıplarını nasıl etkilediğini çözümlemenin, toplumsal ve siyasal eylemin anlamlandırılması için şart olduğunu düşünmektedir.[99] (Mardin'in, bu şartın gereğince yerine getirilmediği kanaatinde olduğu yazılarından anlaşılmaktadır.) Eğer analiz edilen kişilerin kavramlarına nüfuz etmeye çalışmak hermenötik yaklaşım için zaruri görülüyorsa; yorumlayıcı kişi ister ateist ister agnostik isterse

İslâm dışındaki bir dine sahip olsun, davranışları yorumlanan İslâm inancını benimsemiş ve bu kültürle yoğrulmuş bireylerin, benimsedikleri İslâm'ın, kavramsal olarak neleri ihtiva ettiğine olabildiğince nüfuz edilmeye çalışmalıdır. Bana göre, yorumlama faaliyetinde, kavramlara nüfuz etmeyle ilgili bu endişenin yeterince olmaması, Osmanlı'da dinin, çoğunlukla araçsal bir konuma indirgenerek yorumlanmasına sebep olmuştur. Dinin araçsallaşmasıyla ilgili haklı da olan tespitler, haksız bir şekilde adeta din hep araçsal bir roldeymiş gibi yorumlara genişletilmiştir. Oysa Tanrı'yı tüm varlığın üstünde kabul eden ve bu dünya hayatını geçici kabul eden bir ontoloji ve eskatolojiyi benimseyenlerin, dine araçsal bir rol vermesinden çok, geri kalan her şeyi din uğruna araçsallaştırmalarını -teori ile pratik, ilke ile eylem arasındaki mesafeyle ilgili sorunları unutmadan- beklemek gerekir. İslâmi inanç açısından Tanrı'ya göre tüm varlığın ontolojik derecesi çok düşük olduğuna göre, Tanrısal olan dine karşı insani tüm kurum ve isteklerin ontolojik derecesi düşük demektir. Psikolojideki tutarlılık teorileri, doğal durumun, insan düşünce ve eylemleri arasında uyum beklemek olduğunu gösterir. İnsan psikolojisinin karmaşıklığı, psikolojinin fizik gibi bir bilim dalı olarak ele alınmasına ve fizikteki anlamında öngörünün bu alanda olmasına izin vermez. Fakat İslâm inancının analizi, İslâm'ı hayatlarında temel referans noktası yapan bireylerin eylemlerinde; dinsel olanın ontolojik önceliği olması gerektiğine dair bir "ideal tip" davranışı beklememiz gerektiğini de bize söyler ve psikolojideki "bilişsel çelişki" gibi tutarlılık kuramları -ilerleyen sayfalarda bu kuramdan bahsedeceğim- da bunu destekler.[100] Diğer yandan, birçok yorumda "ideal tip" (genel beklenti) dinin araçsallaştırılması ve bir retorik unsuru olarak kullanılmasına dönüştürülmüştür; bence, "İslâm"ın toplumsal olanı belirleyiciliğindeki önemini idrak etmeyi önleyen, hayli yaygın olan bu hatalı yaklaşım düzeltilmelidir.

3. Osmanlı'daki Yeni Aydınlar, "Karışım Kimlikleri" ve Hermenötik Yaklaşım

Osmanlı'nın son dönemlerinde, merkezde etkili yeni bir aydın grup ortaya çıkmıştır. Bu aydınların zihniyet yapısını ve kimliklerini analiz etmemiz, Osmanlı'nın son dönemindeki yönetici zihniyete nüfuz etmemiz açısından önemlidir. Batı'nın kültürel yapısı, 19. yüzyılda Fransız Devrimi ile popülerleşmiş özgürlük gibi değerleri, Fransız Devrimi'nin temelindeki

fikirleri hazırlayan Rousseau gibi filozofların toplum sözleşmesi kuramları[101] ve o dönemin pozitivizm,[102] Sosyal Darwinizm[103] gibi popüler felsefeleriyle karşılaşan yeni aydın tipinin zihniyet yapısında, bu kültürel ve düşünsel karşılaşmaların önemli etkileri oldu. Batı'yı gören ve Tıbbiye gibi okullarda okuma imkânı bulan kişi sayısı elbette çok düşüktü. Fakat bu az sayıdaki kişiyi önemli kılan faktörlerin başında, bunların Meşrutiyet'in ve Cumhuriyet'in kurulmasında ve bu yeni yapıların merkezlerinde oynadıkları rolle, kendi zihinsel dünya ve habituslarındaki değişimi, özellikle Cumhuriyet döneminde yukarıdan-aşağı bir şekilde, güçlenen ideolojik aygıtlarla milyonlara aktarmaları gelmektedir.

Küreselleşme sürecinde İslâmi dünya görüşünü benimseyen kişilerde kendini iyice belli ettiğini savunacağımız "karışım kimlik"[104] olgusu, önceden, bahsettiğimiz aydın tiplerinde gözlemlenmiştir. Bahsettiğimiz aydın tipinin homojen olmadığı, bir kısmında Batılı kimliğin, bir kısmında İslâmi kimliğin baskın olduğu, bu dönemi anlatan birçok çalışmadan anlaşılabilir.[105] Osmanlı'nın ideolojisine belki de en zıt eğitimin verildiği Tıbbiye'de okuyanların, Tıbbiye'ye girmeden önce İslâmi unsurları hayli yoğun şekilde ihtiva eden ilk ve ortaokullarda okudukları hatırlanmalıdır. Gerek bu aydınların kökenleri gerekse halkın İslâmi kimliği; bu aydınların, Batı'da gördükleri yaşam biçimlerini veya Batılı kaynaklardan edindikleri düşünceleri, halka aktarırken İslâmi referansları kullanmalarının sebeplerindendir. Bahsedilen aydınların kurdukları ve Abdülhamid'e muhalefetin başı olan İttihat ve Terakki'nin marşının sözlerinde Abdülhamid'i "dinsizlik" ile suçlamaları, Abdülhamid'in idamının dinen de gerekli olduğunu gösterebilmek için fetva bulup kullanmaları, onlar için İslâmi referansın önemini göstermektedir.[106] İttihat ve Terakki yeri geldiğinde Mevlit okutmak gibi dinsel törenler organize etmiş ve kendi kulüplerinde din adamlarına dini konularda dersler verdirmiştir.[107] Manastırlı İsmail Hakkı, Mustafa Sabri Efendi ve Said Nursi gibi İslâmi kesimden önemli birçok kişi; birçok konuşma, yazı ve eylemleriyle İttihat ve Terakki'ye destek vermişlerdir.[108]

İttihat ve Terakkiciler'in söylem ve eylemlerini, birçok kişinin yorumladığı gibi -ki bizce sadece kısmen doğrudur- bahsettiğimiz zümrenin "dini araçsallaştırması" ve "dinsel söylemi retorikleştirerek" halkı ikna etmede kullanması olarak yorumlamak mümkündür. Diğer yandan

“araçsallaştırma” ve “retorik” değerlendirmelerini, bu aydınların dinsel söylemi kullanmalarının tüm sebeplerini aktarıyormuş gibi sunan hermenötik bir yaklaşım; bahsedilen kişiler için dinin sadece araçsal ve retoriksel bir yönü olduğunun, bu kişilerin kimlik ve eylemlerinde dinin gerçek bir önemi olmadığının düşünülmesine sebep olmaktadır. Bahsedilen yorumlama biçimi, birçok zaman, bu bireylerin zihniyetlerinde ve “karışım kimlikleri”nde İslâmi unsurun da bir rolü olduğunun görülememesine sebep olmaktadır. Bu tip eylemlerin alternatif ve bence daha doğru bir hermenötik okuması; bu eylemleri gerçekleştirenlerin en azından bir kısmının, aynı zamanda, kendi zihin dünyalarını oluşturan en temel unsurlardan biri olan İslâm nezdinde, kendi inanç dünyaları açısından halifeye karşı eylemleri için bir meşruiyete ihtiyaç duyduklarından, kendilerini de ikna etmiş olan -samimi olarak da inandıkları- Abdülhamid’in tahtan indirilmesinin dini açıdan da olumlu olduğuyla ilgili fetvayı, halkla paylaşıyor olmalarıdır.[109]

Bu tarz hermenötik bir yaklaşım, bu bireylerin kimliklerinde İslami unsurun da etkin olduğunu, bunların sadece Batı’dan -moderniteden- aldıkları etkiyle kimliklerini şekillendirmediklerini anlamamıza katkıda bulunabilir. Üzerinde fazla durulmamış bir konu olsa da şeyhlerin ve tarikat çevrelerinin önemli bir bölümünün İttihatçı olması;[110] İttihatçılığı modernite ve sekülarite, Osmanlı merkezini ise İslâmi ideolojiyle özdeşleştiren iki kampçı yaklaşımların kısırlığını anlamamızda yardımcı olabilir.

Bu konuda önemli araştırmaları olanların gösterdiği gibi, bahsedilen aydınlar arasında önemli farklar olmakla beraber, bunların birçoğunun zihninin önemli bir yapıtaşı İslâmi inançtır.[111] İslâm ise egzistansiyalist açıdan çok kuşatıcı bir inançtır; kişinin, nereden gelip nereye gittiğinden, neden var olduğundan, ahiret mutluluğunu nasıl elde edeceğine kadar en temel konularda inançlar sunar. Osmanlı’daki bahsedilen aydınların dine referanslarını sadece dini araçsallaştırmalarıyla anlamaya çalışmanın altında, Gadamerci şekilde ifade edersem, “engelleyici önyargılar” olduğunu söyleyebilirim.[112] “Araçsallaştırma” ile ilgili yorumları yaygınlaştırdığı kanaatinde olduğum “engelleyici önyargılar”dan biri, moderniteyle tanışanların dinsel referanslarından kurtulacağına dair önyargıdır. Bu önyargı, bahsedilen aydınların dinsel referanslarının -modernleştikleri için- gerçek olarak görülmemesi gerektiğine dair bir

kanaate sebep olmakta, bu referansların sadece halkı ikna/ kandırmak için kullanılan bir “retorik” olarak yorumlanmasına sebep olmaktadır. İkili ayrımlardan kaynaklanan diğer bir “engelleyici önyargı”; İslâm ile Batı’yı hep çatışan iki dünya olarak ele alarak, Osmanlı’da bahsedilen aydınları bu şema içinde Batı’nın, halifeye bağlıları ise İslâm’ın yanına koymaktan kaynaklanmaktadır. Bu yerleştirmede, padişahın görevine son verilmesini dinen de zaruri olarak değerlendiren İttihatçılar’ın söylemi, salt bir retorik olarak algılanacak; “kampın” Batı tarafına, kısaca “din”in ve halifenin karşısına yerleştirilenlerin dinsel söylemi otomatikman sahteleşecektir! Fakat “karışım kimlikler” ile ilgili yaklaşım, Gadamer’in, yorumlama sürecinde bizi hatalara götürdüğüne dikkat çektiği “engelleyici önyargılar”ın aşılmasında ve ikili ayrımların sürecin karmaşıklığını anlamamızı engellememesinde önemli bir araç olabilir; modernleşenin hatta modernleşmenin öncülüğünü yapanların, Batılı unsurlarla beraber İslâmi unsurları aynı bünyede birleştirmelerinin (ister bu çelişkili olsun, ister olmasın) -gerçek, salt halkı kandırmak için kurgulanmamış- “karışım kimlikleri”nden kaynaklanan bir olgu olarak da yorumlanabilmesine olanak sunar.

D. Osmanlı’daki Değişim Açısından İslâmi Kesimin Önemli İç Süreçleri: Muhammed Abduh Örneği

Bu bölümde öncelikle İslâmi kimlikleri anlamada, özcülük ve inşacılıktan farklı bir bakış açısı veren, aynı zamanda bunların ikisindeki kimi özellikleri kendinde birleştiren bir yaklaşımı; Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımından esinlenerek dile getireceğim. Daha sonra ise ele alınacak sosyal olgularla bağlantılandıracağım psikolojinin önemli bir kuramı olan “bilişsel çelişki teorisi”ni kısaca tanıtacağım. Kitabın hem bu, hem sonraki iki bölümünün “D” kısmında, “dıştan” gelen küreselleşme süreci ve bu sürecin bireyleri etkilemesiyle beraber, İslâmi kesimden entelektüellerin “içten” görüşlerinin, eleştirilerinin ve taktiklerinin beraberce buluşmasının verdiği sinerjinin, İslâmi kesimden bireylerin kimliklerinin ve habituslarının değişiminde, önemli bir rol oynadığını göstermeye çalışacağım. Bu olguya örnek olarak bu kısımda Muhammed Abduh incelenecektir.

1. İslâmi Kimlikleri Lakatos’un Çekirdek-Kuşak Ayrımıyla Düşünmek

İslâmi kimlikleri anlamaya çalışan birçok akademisyen -Bernard Lewis gibi- İslâm’ın değişmeyen özüne, bu değişmeyen özün temel nedeni olan metinsel kaynaklara vurgu yapmış ve sürekliliğe odaklanmıştır. Diğer yandan böylesi özcü yaklaşımlara karşın, genelde İslâm’ı ve de Türkiye’deki İslâm’ı anlamak için çevresel sosyo-ekonomik şartların sebep olduğu değişimleri vurgulayan bağlamsalcı yaklaşımları ve -Hakan Yavuz gibi- beşeri inşa ile çoklu yorum ve etkilere odaklanan inşacı yaklaşımları savunanlar da vardır.[113] Göle de benzer şekilde, özcü yaklaşımlara karşı “sosyal hareketler kuramı” ile değişimi ve dinamizmi merkeze alan bir çözümlemeyle İslâmi kesimleri analiz etmeye ağırlık vermektedir.[114]

“İslâmi kimlikler” söz konusu olduğunda, özcü yaklaşımların vurguladığı; değişmeyen, sürekliliği sağlayan bir özün bulunduğu ve bu özün “metinsel bağlamı”nın sürekliliğin temeli olduğu tezinin; gerçekliğin, yegâne olmasa da önemli bir boyutunu sunduğu kanaatindeyim. 1400 yıl önceki bir Müslüman’la bugünkü bir Müslüman’ın; aynı şekilde, Tanrı merkezli bir ontolojiyle varlığı değerlendirmeleri, ölümden sonraki yaşamı asıl hayat gören bir eskatolojiye sahip olmaları, Ramazan ayında aynı şekilde belirli bir disiplini ve ritüelleri takip etmeleri, domuz etini aynı

dinsel endişeyle yememeleri “değişmeyen bir öz” ile ilgilidir. Varlığa bu ortak bakış, hayat hakkındaki bu ortak görüş, ortak disiplin, ortak yasak ve ortak ritüellerin takipçisi olmak; kimliklerin benzer şekilde şekillenmesine de sebep olmaktadır. Bu ortaklıklar, İslâmi kimliklerdeki “değişmeyen özü” göz ardı etmememiz gerektiğini gösterirler. Diğer yandan ilişkiselliğin, bağlamsallığın ve değişimin de kimliklerin önemli bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Son bir asırda İslâmi kesimin geçirdiği değişimler bunu göstermektedir. O zaman, özcü yaklaşımlarla değişimi mümkün gören yaklaşımları birleştirme zarureti olduğu açığa çıkmaktadır. Bunu yapmak için Imre Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımından ilham alabileceğimiz kanaatindeyim.

Lakatos’un yaklaşımı; Kuhn’un, bilimsel faaliyeti, belli bir paradigmanın temel kabullerini değiştirmeksizin apriori olarak kabul eden -paradigmaya zıt verileri dikkate almayan- yaklaşımıyla (analojimizde özcülüğe benzeyen),[115] Popper’ın, bilimsel faaliyeti, sürekli, yanlışlamayla ilerleyen, bilimsel kabulleri değiştiren (analojimizde özcülük karşıtı yaklaşımlara benzeyen) yaklaşımının;[116] hem her ikisinin eksiklerini gideren hem de her ikisinin kimi yönlerinden istifade eden yeni bir yaklaşım olarak kendini göstermiştir. Bilim metodolojisi olarak ileri sürülen tüm metodolojileri -Lakatos’unki dahil- reddeden, bilim felsefesinde savunduğu “epistemolojik anarşizm” ile meşhur Feyerabend; bilim felsefecilerince ileri sürülen metodolojiler içerisinde, Lakatos’un yaklaşımının, en sofistikesi olduğunu ifade etmektedir.[117] Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımından İslâmi kimlikleri anlamada şu üç hususta faydalanılabileceğini düşünüyorum:

1. Lakatos’a göre bilimsel faaliyetin içinde gerçekleştiği “bilimsel araştırma programları” (scientific research programs), “yapısal bütünlüğü” ile ele alınmalıdır.[118] Bu husus, tikel doğrulamalardan hareket eden tümevarımcılığın ve tikel yanlışlamalara vurgu yapan yanlışlamacılığın bütünsellikten kopuk yaklaşımlarından farklıdır; Kuhn’un, ancak bir paradigmanın bütünlüğü içinde bilimsel faaliyetin gerçekleştiğini ifade eden yaklaşımına, bu hususta benzerdir. Aynı şekilde İslâmi kimlikleri anlamak için de bütünsel bir yaklaşım gösterilmelidir. Psikolojideki “Festinger’in bilişsel çelişki kuramı” ve “Gestaltçı kuram” gibi yaklaşımlar da insan doğasının temel eğiliminin tutumlarda tutarlılığı yakalamak olduğunu

söyleyen ve “bütünselliğe” önem veren yaklaşımlardır.[119] Psikolojideki tutarlılık kuramları -psikolojideki hemen her kuram gibi- her kültür ve her bireyde eşit oranda geçerli olmasalar da önemli deneysel desteğe sahiptirler.[120] Kimlikteki “bütünsellik”, bize, küreselleşme sürecinde yeni bir olguyla karşılaşan İslâmi kimliği benimsemiş bireyin; kimliğindeki İslâmi unsurlarla beraber yeni olgulara reaksiyon verdiğini hatırlatır. Eğer, zahiren, İslâmi kimlikle verilen tepki arasında bir çelişki varsa; gerçekte de bir çelişkinin olup olmadığını, bir çelişki varsa bunun nasıl çözüldüğünü veya bu çelişkiyle nasıl baş edildiğini incelememiz gerektiği hususunda bizi uyarır. Bu bölümde ele alacağım Abduh’un ve ilerleyen bölümlerde inceleyeceğim Nursi’nin ve Ankara Okulu’nun yaklaşımlarının önemi de burada ortaya çıkmaktadır; onlar, gerek İslâm’ı gerek Müslümanların taktiksel yol haritasını yorumlama ve tanımlama şekilleriyle, İslâmi kesimden bireylerin “din”, dolayısıyla kimlik algılarının şekline etki etmişler, böylece modernleşme ve küreselleşmeye verilecek tepkilerin niteliğinde de belirleyici olmuşlardır.

2. Lakatos’a göre her bilimsel araştırma programının değiştirilemez bir “katı çekirdeği” (hard core) vardır.[121] Bu çekirdekte değişiklik yapmak, içinde olunan araştırma programını terk etmek demektir; Lakatos, bu hususta da paradigmaya bağlı çalışan bilim adamlarının paradigmayı sorgulayamayacağını, paradigmanın ancak -din değiştirir gibi- başka bir paradigmaya geçilmesiyle terk edilebileceğini söyleyen Kuhn’a benzer.[122] İslâm’ı kabul eden bireylerin kimliklerinde de böylesi değişime kapalı bir “katı çekirdek” bulunur. Lakatos’un yaklaşımına ilave olarak, bu çekirdeğin de kendi içinde merkeze doğru gidildikçe daha da katılaşan farklı hiyerarşik yapılardaki tabakalardan oluştuğunu söyleyebilirim. Çekirdeğin en merkezi kısmında Tanrı merkezli bir ontolojiye ve ahirete odaklı bir eskatolojiye inanç vardır. Çekirdeğin “katı kısmı”nın diğer unsurları, namaz gibi farzlara ve domuz eti yememek gibi haramlara olan inançtır. (Bunların uygulanması da önemli olmakla beraber, öncelikle bunlara inanç, İslâmi kimliğin temel unsuru kabul edilir.) Bu kısımda değişiklik yapmak, kişinin gerçek anlamda -Kuhn’da mecazi anlamdaydı- dinini terk etmesini gerektirir. Fakat “İslâm”ın anlaşılmasıyla ilgili hermenötik çeşitlilik, neyin “katı çekirdek”te olup neyin olmadığıyla ilgili farklı tariflerin de yapılmasına yol açmaktadır. Örneğin bu hermenötik çeşitliliğin bir misali olarak bu bölümde ele

alacağım Abduh'un yaklaşımı, bir Müslüman'ın neyi "katı çekirdek"te görüp görmemesi gerektiğiyle ilgili sunduğu tarifle; modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verilen tepkilerde farka yol açmaktadır. Mesela kadınların kamusal alana çıkmasına karşıt izahların dinde yerinin olmadığını savunarak, bunu "haram" kategorisinde ve "katı çekirdek" içerisinde görenlerden farklı bir İslâmi kimlik inşa etmektedir. Bu hermenötik yaklaşımdaki farklılığın doğurduğu teolojik sonuçların sebep olduğu İslâmi kimlik ise sosyal olgularda fark oluşturmaktadır.

3. Lakatos'a göre her bilimsel araştırma programının, değiştirilemez katı çekirdeğinin yanında, değişime açık bir "koruyucu kuşağı" (protective belt) vardır. Bu kuşakta gözlem önermeleri ve yardımcı hipotezler gibi unsurlar bulunur; bilim adamının çalışma ve değişiklik yapabilme alanı burasıdır.[123] Lakatos'un yaklaşımına ilave olarak, bu kuşağın da hiyerarşik katmanlar şeklinde düşünülmesinin daha ufuk açıcı olacağı kanaatindeyim. "Farzlar"dan ayrı bir kategori olan "sünnetlerin uygulanması"nın -"sünnetlere inanç" ayrı düşünülmelidir- Ehli Sünnet İslâmi kimlikler açısından "koruyucu kuşak" içinde yer aldığını söyleyebilirim. Ayrıca mezhepler arası veya belli bir mezhebin içinde tartışmalı olan hususların da bu alanda olduğunu düşünebiliriz. "Koruyucu kuşağın" dış halkalarında ise tarihsel süreçte oluşan ve yerel âdetlerle/geleneklerle ilişkili unsurların olduğunu düşünebiliriz; İslâmi metinlere atıfla temellendirilmeyen bu unsurlar değişime daha az dirençlidir.

Lakatos'un teorisi yüzlerce bilimsel teoriye uygulandığında, bu teorilerin bazılarında açıklayamadığı unsurların olduğu görülür.[124] İslâmi kimliklerle ilgili bu yaklaşımı da İslâmi kesimden yüz milyonlarca bireye uyguladığımızda; insan psikolojisinin karmaşıklığı ve bireysel olguların çokluğu da düşünüldüğünde, açıklayamadığı ve uygunsuz kaçacağı birçok olgunun var olacağı muhakkaktır. Fakat Feyerabend'in her metodolojideki eksikliği tespit edip "epistemolojik anarşizme" varması gibi bir pozisyonu; İslâmi kimliklerle ve bunların sosyal tezahürleriyle ilgili olguları değerlendirirken tercih etmiyorsak, açıklama modeli olarak "ideal tip(ler)" bulmak zorundayız. Lakatos'tan esinlenerek İslâmi kimliklere uyguladığım bu yaklaşımın; özcü ve özcülük-karşıtı yaklaşımlardan "ideal tipe" daha uygun bir modeli sunduğu kanaatindeyim.

Bu yaklaşım, İslâmi kesimin iç tartışmalarına neden odaklanılması gerektiğini ve İslâmi kesimle ilgili sosyal-siyasi süreçlerin anlaşılmasının, böylesi bir içten anlamayı, yani bunları açımlayacak hermenötik yaklaşımları, gerekli kıldığını da göstermektedir. Bu iç süreçler, İslâmi kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine karşı süzgeçlerini de şekillendirmekte; süzgecin aldığı şekil ise neyin benimsenip neyin benimsenmeyeceğini belirlemektedir. İslâmi kesimin çeşitliliği bu konudaki zorluktur; bu bölümde Abduh'a, sonraki bölümlerde Nursi ve Ankara Okulu'na örnek olarak odaklanılması, Türkiye'deki İslâmi kesimin hepsine nüfuz edebilme olanağını sunamaz. Fakat Türkiye'deki İslâmi kesimi anlamamız için modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde neler olduğuyla beraber, İslâmi kesimin içinde olup bitenlerin de değişimin niteliğini belirlediğini anlamamız için bize farklı örnekler sunmaktadırlar.

2. Bilişsel Çelişki Teorisi ve içten Eleştiri

Aslında tektanrıcı dinlerin doğası, bu dinlerin bağlıları eğer bir değişim geçireceklerse vurguladığımız şekildeki bir "içten" eleştiriyi -ki bu eleştiri aslında dinin yapılan değişikliklere onay verip vermediğinin, karşılaşılan yeni olgulara nasıl tepki verileceğinin belirlenmesi demektir- gerekli kılmaktadır. Tektanrılı dinler, ontolojilerinde Tanrı üzeri veya Tanrı'ya denk bir varlık, epistemolojilerinde kendi kutsal metinlerinin üzerinde veya onlara denk bir bilgi kaynağı kabul etmezler. Böylesine güçlü ontolojik ve epistemolojik inançları olan dinleriyle apaçık bir çelişkiye düşme olasılığını göze alarak bir habitus değişikliğine gitmek, dinine bağlı bireyin bilincinde rahatsızlık verici "bilişsel bir çelişki"ye yol açacaktır. Psikolojideki[125] tutarlılık kuramları ve de bunların en ön plana çıkanı olan Leon Festinger'in "bilişsel çelişki" (cognitive dissonance) teorisiyle gösterildiği gibi; insan zihni, çelişkili davranış ve düşüncelere bir arada sahip olmaktan rahatsız olur ve bu çelişkiyi, birbirine zıt davranış veya düşüncelerinde çeşitli şekillerde değişiklikler veya düzenlemeler yaparak gidermeye çalışır. Festinger, teorisinin kimi yönlerinin sosyologları psikologlardan daha çok ilgilendirmesi gerektiğine de dikkat çekmiştir.[126]

Buradan şu geçiş yapılabilir; İslâmi inancın temel bir kimlik ve kültür belirleyicisi olduğu toplumda yetişen ve modernleşmeyle karşılaşan yeni aydın tipleri, zihinsel çelişki yaşamamak veya olan çelişkilerini çözmek için şu alternatiflerle karşı karşıyaydılar: İslami inançla modernleşmeyi aynı

anda kabul etmeyi zihinsel açıdan çelişkili kabul ediyorlarsa, birincisi İslâmi inançlarından vazgeçmek, ikincisi modernleşmeye karşı çıkmak durumundaydılar. Eğer bunları tamamen çelişkili kabul etmiyorlarsa, üçüncüsü modernleşmeyi sadece teknoloji alanıyla sınırlamaya benzer bir yorumlama suretiyle, İslâm'la aynı bünyede birleşmesine olanak tanıyabilirlerdi. Dördüncüsü ise bazılarının İslâm olarak sunduğu inançların aslında "gerçek İslâm" ile ilgisi olmadığını, geleneklerin dinle karışması veya dinlere hatalı hermenötik yaklaşımlar (tefsirler) sonucunda bunların din sanıldığını, modernleşme ile ilgili birçok husus İslâm'la çelişmediği için, bunları zihnen ve davranış olarak benimsemenin dinle hiçbir çelişki oluşturmayacağını savunma alternatifi de mevcuttu. Bahsedilen aydınlardan bu dört alternatifin her birini benimseyenlerin olduğu görülmektedir. Eğer davranışçı metodolojiyi (söylemin gerçek inancı yansıttığını) bu hususta takip edersek, bu aydınların İslâmi referanslarının çokluğu birinci alternatifi, kullandıkları yeni kavramlar ve davranışlarındaki değişimlerin yoğunluğu ise ikinci alternatifi diğerlerinden daha az tercih ettiklerini göstermektedir. En çok başvurulanların üçüncü ve dördüncü alternatifler, birçok zaman ise bu iki alternatifin beraberce kullanılması olduğu anlaşılmaktadır. Japonya'nın farklılığıyla beraber modernleşmesini alkışlayan tüm izahlarda, -modernleşmenin evrenselliğiyle yerelin zıtlığını bağdaştıran bu izahlarda- üçüncü alternatifle, yani modernleşmeyi de bir süzgeçten geçirerek kabul eden bir yaklaşımla karşılaşırız.[127]

Dördüncü alternatifin ise bu kitabın odak noktalarından birisiyle ilgili olması açısından altı çizilmelidir ve modernleşmeyle karşılaşan Osmanlı aydınları için bu, kayda değer bir seçenek olmuştur. Festinger'in teorisine birçok yönden benzeyen bir tutarlılık teorisi olan Rosenberg ve Abelson'un "bilişsel dengeleme" (cognitive balancing) teorisine göre bilişsel dengeyi sağlama yöntemlerinden biri; çelişkili olduğu zannedilen öğelerden birinin ayrıştırılarak yeniden tanımlanmasıdır.[128] Buradaki örnekte "İslâm" yeniden tanımlanmakta, "İslâm" başlığı altında sunulmuş olanlar ayrıştırılmakta ve bunlardan birçok öğenin dinle ilgisi olmadığı tespit edilip, zihne rahatsızlık veren çelişkili durum giderilmektedir. Örneğin kadınların kamusal alana çıkışının engellenmesinin "İslâm" ile bir ilgisi olmadığı savunularak sorun giderilmektedir.

3. Abduh ve Hocası Cemaleddin Afgani

Osmanlı döneminde Abduh gibi düşünürlerden alınan etkiler, bu alternatifin felsefi-teolojik-teorik tabanının oluşmasında önemli olmuştur. Abduh, bugünkü İstanbul Üniversitesi olan Darülfünun'un kapatılmasına -1871 sonu veya 1872 başında- sebep olan açılış konuşmasını yapan Cemaleddin Afgani'nin talebesidir.[129] Afgani de İslâm adına yanlış anlayışların savunulmasına "içten" eleştiri getirmiş; Abduh'la beraber Yeni Osmanlılar'dan Jön Türkler'e, bazı Türkçülerden Mehmet Akif ve Said Nursi gibi İslâmi kesimce önemsenen isimlerden başbakanlık yapmış Şemseddin Günaltay'a kadar farklı birçok kişiyi ve farklı fikir akımını etkilemişlerdir.[130] Afgani, "zındıklık" suçlamasıyla İstanbul'dan sürülecek kadar çok tepki almıştır.[131] Afgani felsefi ve siyasi konulara ağırlık vermiştir; Abduh ise felsefi ve siyasi konularla beraber hadis, fıkıh, tefsir gibi temel İslâmi bilimlerle ilgili birçok görüş de beyan etmiştir.[132]

Abduh, Mısır'da doğdu, aile kökeninde Türkmenlik de olan bir düşünürdü. Küçük yaşlarda Kuran'ı ezberleyerek hafız oldu ve fıkıh gibi İslâmi ilimlerin öğrenimini gördü. Daha sonra 17 yaşında (1866'da) İslâmi ilimler konusunda ünlü Ezher'de öğrenimine devam etti. Fakat fen, matematik, tarih, coğrafya gibi derslerin okutulmadığı Ezher'deki ders programı ve yaklaşımlar onu tatmin etmedi. Afgani ile tanışan Abduh, Ezher'deki tatminsizliğini onunla giderdi; Afgani'den felsefeyle olduğu kadar sosyal ve siyasal meselelerle ilgili derslerden oluşan beş yıllık bir eğitim aldı.[133] Abduh birçok makalesinde eylemin önemine atıf yapan bir düşünürdü; eylem savunuculuğunu kendi pratiğinde de gösterdi ve İngiliz sömürge yönetimine karşı eylemleri dolayısıyla 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırıldı. Abduh, 1883 yılında Afgani'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve orada beraber, Doğu milletlerinin esaretine son vermeyi ve İngiliz işgalini durdurmayı hedef edinen el-Urvetu'l Vuska dergisini çıkardılar. Dergiyi çıkartanlar Abduh (yazar), Afgani (siyasi lider) ve bir tercümandan oluşan üç kişi olmasına rağmen dergi İslâm dünyasında büyük yankılar uyandırdı. İngilizler, bu derginin Hindistan'a ve Mısır'a girişini yasaklayarak, bu derginin "zararlı fikirleri"nden korunmaya çalıştılar.[134] Abduh, yabancı dildeki hukuk kitaplarını okuyabilmek için Fransızca öğrendi. Daha sonra Herbert Spencer gibi ünlü filozoflarla görüştü, Oxford ve Cambridge Üniversitesi'ni ziyaret ederek incelemelerde bulundu.[135] Kütüphanesinde Rousseau'nun *Emile'i*, Spencer'in *Education* isimli kitabı

ve didaktik yazıları, Tolstoy'un romanları, Strauss'un *Isa'nın Hayatı* kitabı, Renan'ın eserleri bulunması Batılı kaynaklara ilgisini göstermektedir.[136] Batı ile temasları İslâm dünyasının yanında Batı dünyası hakkında da bilgi sahibi olmasını sağladı. Abduh'a göre İslâm dünyasının içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulmak için değişikliklere ihtiyacı vardı ve yapılması gerekli reformlar şu alanlarda olmalıydı:

1. İslâmiyet'in eski -orijinal- haline döndürülmek suretiyle ıslahı
2. Arap dilinin yenilenmesi
3. Eğitim-öğretim reformu
4. Ezher reformu ve çağdaş ilimlerin öğretim programına alınması
5. Siyasi reform; halk haklarının tanınması[137]

Abduh İstanbul'a geldiğinde Abdülhamid'le ve Şeyhülislâm'la da görüştü.[138] Ziya Gökalp ve İslâm Mecmuası etrafındaki modernistler, hatta İctihad grubunda yer alan Abdullah Cevdet ve Celal Nuri gibi "laik-Batıcı" isimler üzerinde de önemli etkiler bıraktı.[139] En çok Sırat-ı Müstakim ve Sebil'ür Reşad dergileri, Afgani'nin ve Abduh'un fikirlerinin Osmanlı aydınları arasında yayılmasında rol oynadı. Afgani ve Abduh'tan önemli ölçüde etkilenmiş olan Sebil'ür Reşad dergisi yazarlarından ve sonra 1949'da 18. başbakan olan (kendisi ayrıca Darülfunun/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı da yapmıştır) Şemseddin Günaltay'ın Afgani hakkındaki şu sözleri, onların önemli isimler üzerindeki derin etkilerini gösteren bir delildir: "Şeyh (Afgani), Peygamber kadar şayan-ı hürmet, ona itiraz edenler Ebu Cehil kadar lanete müstehaktır. Çünkü Şeyh, Peygamber'in zamanındaki İslâmlığı diriltmeye kalkışmıştır."[140] Bu sözlerin sahibi Günaltay, 1928 yılında, İstanbul Üniversitesinde kurulan, ibadet dilinin Türkçe olmasını öneren komisyonda da yer almıştır.[141]

4. Abduh, Akla Verilen Önem ve Mezhepçiliğe Eleştiri

Abduh, İslâm'da akla gereken önemin verilmesi için ısrar etmiş, dinle aklın uzlaşmasını, insanların yükselmesi için şart görmüş; Kurani yaklaşımın da bunu gerektirdiğini belirtmiştir.[142] Doğru kullanılan akılla ve bilimle gerçek dinin çatışmayacağı konusunda Abduh, İslâm felsefesinin önemli ismi İbn Rüşd'e benzer fikirler beyan etmiştir.[143] Modern bilimlerin önemi ve Müslümanların bu bilimleri kavramasının zorunluluğu işlediği en önemli temalardan biri olmuştur. Yazılarında birçok yerde İslâm'ın akla uygunluğunu savunmuş ve akıldışı yaklaşımları dine sokanları din adına eleştirmiştir. Birçok kişi onun fikirlerinde, İslâm'ın ilk

dönemlerindeki Mutezile akılcılığının izlerini görmüş ve onu “Yeni Mutezile” olarak adlandırmıştır.[144] Sekülerlik adına toplumda değiştirilmesi istenen birçok husus, Abduh’a göre din ve akıl adına değiştirilmeliydi. Abduh’un görüşlerinin en önemli sonuçlarından biri, dünyayı ilgilendiren konuların -İslâmi yasaklarla çelişmemek kaydıyla- insan aklına emanet edilmiş olmasıdır.[145]

Hayatın geniş bir alanını akılla alınan kararlarla bireylerin belirleyebileceğini savunmak, günlük somut olaylarda Müslümanların davranışları ve modernleşme ile küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerle ilgili ciddi farklılıklar oluşturur. Bazı mezheplerin yaklaşımlarında dinin bir hükmüymüş gibi gösterilen sınırların, bireylerin inisiyatifine bırakılması; modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde ortaya çıkan, İslâm’la bu süreçler arasında olduğu düşünülen birçok çatışkının ortadan kalkmasına sebep olur. Oysa Ehli Sünnet İslâm adına savunulan kimi anlayışlara göre hayatın hemen her alanıyla ilgili hükümler mezheplerce kararlaştırılmıştır; içtihat (yeni hükümler oluşturmak) yapmak gereksizdir, yapılması gerekli olan mezheplerin “mukallidi” (taklitçisi) olmaktır. Abduh, İslâm düşüncesi ve hayatını dondurduğuna, şekilciliği yaygınlaştırıp, maneviyat ve faziletleri arka plana ittiğine inandığı bu anlayışı -İslami referanslarla- şiddetle eleştirmiş ve fıkıh alanında yapılan hataları ve mezhepçiliği, ortaya çıkan tablonun baş sorumluları olarak görmüştür.[146] Abduh’a göre içtihat kapısının kapatılması taklitçiliğin baş sorumlusuydu. O, İslâm toplumlarının ihtiyacı olan değişimin; Tanrı’nın vahyi olan İslâm’ın kendisinde değil, insan ürünü olan dondurulmuş-mezhepçi İslâm anlayışlarında/yorumlarında reform yapılarak gerçekleşmesi gerektiğini, İslâm’ın özüne dönüşün çözüm olduğunu savunmuştur. Bunu yaparken felsefi formasyonunu İslâmi temel ilimlerdeki bilgisiyle birleştirmiş, İslâmi kaynaklara giderek ve mezheplerin var olmadığı İslâm’ın ilk asrından deliller getirerek pozisyonunu savunmuş;[147] içinde Meşrutiyet ve Cumhuriyet süreçlerinde önemli görevler üstlenenlerin de olduğu geniş bir kitleyi etkilemiştir.

Abduh, İslâm’ın bidat ve hurafelerden arındırılması için mücadele ettiğini,[148] din adına uydurulan hadislerin dini anlayıştan dışlanması gerektiğini ve “mezhepçi taassub”un durdurulması gerektiğini savunmuştur.[149] (Üçüncü bölümde Ankara Okulu tarafından da uydurma hadis ve

mezhep taassubu eleştirisine özel bir önem verildiği işlenecektir.) Abduh, hadis nakledenlerin birçoğunu dar ve donuk düşüncelilikle vasıflandırmış; birçok Ehli Sünnet bilgininin, Kuran'dan sonraki en önemli kitap olarak gördükleri, hatta bazılarının bir hadisini reddedenin kâfir olacağını söyledikleri Buhari'deki hadislerden bazılarını da "uydurma" olduklarını söyleyerek eleştirmiştir.[150]

Abduh'un hadis eleştirisiyle ilgili fikirlerine, ondan etkilenen isimlerde de rastlanmaktadır, bunlardan biri olan Mehmed Akif Ersoy, şu şiiriyle, -din adına- hadis eleştirisi yapmaktadır:

Yıkıp, şeriati bambaşka bir bina kurduk;
Nebi'ye atf ile binlerce herze uydurduk!
Hadisi vaz'ediyorken sevab uman bile var! Sevabı var mı imiş, bir zaman gelir anlar!
Lisan-ı pâk-i Nebi'den yalanlar uyduruyor; Sıkılmadan da sevab işledim deyip duruyor! [151]

5. Abduh ve Kadın Konusu

Modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan kültürdeki birçok unsura direnç gösterilirken hadisler önemli bir dayanak olmuştur. Kadınların kamusal alana çıkmasını ve erkeklerle aynı ortamları paylaşmasını engellemede temel referans noktası da özellikle hadisler -Ankara Okulu hakkındaki üçüncü bölümde örneklendireceğimiz- ve çeşitli mezhep görüşleri olmuştur. Nitekim hadislere karşı eleştirel bir yaklaşım benimseyen Abduh, kadınlarla erkeklerin kamusal alanda bir arada bulunabileceklerini ve kadınların erkeklerle beraber çalışabileceklerini savunmuştur.[152] Abduh, İsrailiyatın (Yahudi hikâyelerinin) dinselleştirilmesini eleştirmiş ve Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması gibi anlatımların, Kuran'da yer almadığını vurgulamış; Müslümanların buna inanmasını, İslâm'a yabancı unsurların girmesinin delili olarak göstermiştir.[153] Çokeşliliğe müsaade edilmesine rağmen, tekeşliliğin Kurani ifadelere daha uygun olduğunu söylemiştir.[154] Ayrıca boşanma hukukunda kadının lehine düzenlemeler yapılması yönünde görüşler de beyan etmiştir.[155]

Abduh'un, İslâmi kaynaklara giderek, erkeklerin, dinsel kurumlan kadınların aleyhlerine kullandıklarını ve geleneksel olan birçok uygulamanın İslâm'la bir ilgisi olmadığını göstermesini; Mısır gibi İslâm ülkelerindeki feminist hareketler, kendi hareketlerinin meşruiyetini temellendirmede kullandılar.[156] Osmanlı'daki kadın hareketleri de Abduh'a benzer fikirler ileri süren din bilginlerinin "içten" eleştirilerinden,

mücadelelerinin meşruiyetini temellendirmekte yararlandılar. Örneğin Abduh'un birçok önemli üyesini etkilediği İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, Kadınlar Şubesi'nin başkan yardımcısı Emine Semiye "Erkeklerimizden âlim ve hakşinas olanlar, İslâm kadınının terakkisi için şer-i şerifin (dini hükümlerin) ne derece müsait olduğunu teslim ediyorlar"[157] diyerek haklarının peşinde olduklarını beyan ederken, İslâm'la ilgili Abduh'unkine benzer yaklaşımların kadın hareketleri için önemini ifade etmektedir. Bu tip ifadeleriyle Osmanlı'daki kadın hareketlerinin, geleneksel yapının kadın özgürlüklerini kısıtlamasına karşı, İslâm'ın "içinden" İslâm adına getirilen eleştirilerin takipçisi olduklarını göstermektedir.

Abduh'un bahsedilen konuda talebeleri aracılığıyla etkisi de önemlidir; Kasım Emin tarafından 1898'de *Tahriru'l Mer'e* (Kadının Özgürleştirilmesi) ve 1900'de *el-Mer'e Cedide* (Yeni Kadın) adıyla yayımlanan kitaplar, onun dolaylı etkisinin örnekleridir.[158] Abduh, yanlış dini yorumlarla kadınların eğitim almalarının engellenmesine karşı şöyle demiştir: "Dinimizin kadına verdiği hakların farkında olmayan Müslümanlar, kadının eğitimi konusunda yanılageldiklerinden, biz de kadının eğitimine karşı bir konuma düştük."[159] Abduh, eğitimli kadınların, kızların eğitimine yönelik kadın dernekleri kurmalarına da destek vermiştir.[160] Kadınların eğitim görmeleri ve kamusal alana çıkmalarının önünün açılması gibi güç ilişkilerinde kadınlar açısından en kritik konularda Abduh'un teorik temel oluşturan izahları ve eylemsel pratiği desteklemesi hayati önemde olmuştur. Onu önemli ve farklı kılan, birçok kişi gibi modernite adına bunları yapmaması; "İslâm" ile meşrulaştırılmaya çalışılan bir gelenek adına kadınların önüne engeller çıkartanlara karşı "İslâm adına içten" bu görüşleri ve eylemleri savunması ve derin dini-felsefi bilgisiyle İslâmi kaynaklara giderek görüşlerini temellendirmesi, kadınların güç arttırmaları ve haklarını genişletmeleriyle ilgili hususlarda, kimliklerinde İslâm'ın önemli bir rol oynadığı kesimin içindeki dirençleri kırmasıdır.

6. Abduh'un Ekonomi, Sanat ve Tasavvuf Konusundaki Görüşleri

Abduh yaşadığı dönemde bir din bilgininin yükselebileceği en önemli görevlerden biri olan Mısır Müftülüğü makamına getirilmiştir. Buradaki görevinde verdiği fetvalar (dinsel hükümler) yoğun eleştiriler almasına da sebep olmuştur. Örneğin sigorta ve tasarruf sandıklarının "caiz" (dinen

meşru) olduğuna dair verdiği fetvalar bunlara örnektir.[161] Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin önemli bir boyutu ekonomiyle ilişkilidir; sigortalama gibi dünyadaki ekonomik sistem açısından hayati öneme sahip bir uygulamanın dine aykırı bir yönü olmadığının müftülük makamınca söylenmesi -bu yönde aksi görüş beyan eden ve din adına buna karşı çıkanların varlığı da düşünüldüğünde- İslâmi kesimin dünyanın ekonomik sistemine entegre olması açısından önemli bir olaydı.

Abduh'un tapınma ve kutsallık tanımayla ilişkili olmayacak şekilde resim ve heykel yapımının, İslâm'a aykırı olmadığını dile getirmesi de onun hadislere eleştirel yaklaşımıyla ilişkilidir.[162] Modernleşme ve küreselleşme süreçleri sadece ekonomi ve teknolojiyle ilgili değildir, sanat, bu süreçlerle yayılan kültürün, iletişimin, dönüşümün önemli bir öğesidir; sanatsal faaliyetlere karşı İslâm içinden müsamahalı yaklaşımlar, bu faaliyetlere karşı din adına yapılan karşı koymalara karşı bir set olmuştur. Abduh'un yaklaşımı, sanatsal faaliyetlere bu faaliyetlerin yapısından dolayı karşı çıkmamayı gerektirir; örneğin "resime" resim olduğu, "sinemaya" sinema olduğu için ontolojik bir karşı çıkış yapılmamalıdır, fakat bunlara içeriğinden dolayı -pornografi içermeleri gibi sebeplerden- itiraz edilebilir.

Abduh, gençliğinde tasavvuf düşüncesinin bireylerin kişilik gelişimi üzerinde olumlu katkıları olabileceğini -kendi tecrübesiyle- gözlemlemiştir. Fakat onun eleştiri okları, fıkıhçılar ve hadisçiler gibi tasavvuf düşüncesine ve bu düşüncenin yaşatıldığı merkez olan tarikatlara da yöneldi. Tasavvuf düşüncesi adına Tanrı ile insan arasında aracılar oluşturulmasını, ölülerden medet umulmasını, dinde olmayan törenler icat edilmesini, tarikat uygulamalarının dinin üstüne çıkarılmasını ve şeyhten "el alma" gibi anlayışları tenkit etti.[163] Tasavvuf düşüncesi ve bu düşünceyi merkeze alan tarikatlara "İslâm'ın içinden" gelen buna benzer eleştirilerin, İslâmi kesimin sosyal değişimi açısından -birçok araştırmacı bu hususun üzerinde gereğince durmamış olsa da- kritik öneme sahip olduğunu düşünüyorum. Tarikatların İslâmi kesimin kimlikleri üzerindeki -Osmanlı dönemindeki- yüksek dönüştürücü gücünün azalmasında, varlığını sürdüren tarikatların ciddi bir değişim geçirmelerinde, Nurculuk gibi etkin İslâmi kesimin cemaatlerinin -ikinci bölümde incelenecek- tarikat anlayışı dışında yeni bir sosyal yapılanma modelini benimsemelerinde, İslâm'ın içinden yükselen Abduh gibi seslerin de etkisi göz önünde bulundurulmalıdır.

Abduh'un Hz. Muhammed'in vefatından sonra hiçbir dinsel otorite kalmadığını; İslâm'da bir ruhban sınıfı bulunmadığına göre dini anlama, yorumlama ve açıklama tekelinin kimsenin elinde olamayacağını savunmuş olması da önemlidir. Abduh, Peygamber'in bile baskıcı olmadığına, sadece dini duyurma ve uyarma vazifeleri bulunduğuna dikkat çekmiştir.[164] Söylemde birçok kişi İslâm'da, Katolik Kilisesi'nde olduğu gibi, Tanrı'yı yeryüzünde temsil eden hiç kimse olmadığını söyler. Fakat kimi zaman pratikte; tarikatların/ cemaatlerin içinde şeyhlere/liderlere atfedilen "velilik" (Allah'ın sevgili/özel kulu) veya "Mehdilik"[165] gibi makamlarla bu şahısların "epistemolojik ayrıcalıkları" savunulmuş ve bundan dolayı dinsel yorumlarda ve bireylerin hayatlarının şekillenmesinde bu ayrıcalık iddiaları etkin olmuştur. Bu yüzden, uygulamada, bireylerin özgürlüklerini kazanmaları ve kimliklerini kendi inisiyatifleriyle şekillendirmeleri açısından; Hz. Muhammed'in vefatından sonra "epistemolojik ayrıcalıkları" olan hiçbir kişinin bulunmadığı yönündeki -Abduh'un da savunduğu- inanç yüksek önemdedir.

7. Abduh'un Etkisi

Abduh'un, Müslümanları mücadelecilikten alıkoyan "yanlış kader, kaza, tevekkül" anlayışlarını "İslâm" adına eleştirdiği söylemleri; "İslâm" kimliklerinin en önemli yapıtaşı olan yığınları harekete geçirmek isteyenler tarafından benimsenmiş ve kullanılmıştır.[166] Abduh şapka ve benzeri kıyafetler giymenin de caiz olacağını söylemiştir.[167] Türkiye'deki şapka devrimine karşı dirençlerin idamlara giden sonuçları olduğu düşünüldüğünde -şapka giyenin kâfir olacağına dair de fetva verilmişti- Abduh'un verdiği fetvaların kendi dönemindeki tartışma konuları açısından ne kadar önemli olduğu anlaşılır.

"Kuran'a dönüş" olarak isimlendirilebilecek bir hareketin öncülerinden olan Abduh,[168] Kuran dışındaki dini kutsiyet atfedilen kaynakların (uydurma hadislerin, fıkıh kitaplarının, Peygamber dışında mutlaklaştırılan dinsel otoritelerin) İslâm'a zıt fikirlerle dolu olduğunu savunurken Kuran'a ise sahip çıkmıştır:

> -Ezher'de okutulan ve benzeri kitapları kastederek- bu kitaplar var olduğu müddetçe, bu ümmet ayağa kalkamaz. Ümmeti kaldıracak ruh, ilk dönemde hâkim olan Kuran'ın ruhudur. Kuran dışında her şey, Kuran'la bilmek ve yaşamak arasına konmuş engellerdir.[169]

Abduh'tan etkiler alan Şemseddin Günaltay'ın *Zulmetten Nura* adlı kitabı; İslâm'ın, kimliğin önemli bir parçası olarak varlığını devam ettirmesiyle beraber modernleşme sürecinin yaşanabileceğinin savunulmasına bir örnektir.[170] Bu ve benzeri birçok "içten" eleştiri, Osmanlı ve Türk modernleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Sonuçta modernleşme ve küreselleşme gibi süreçler sadece dıştan içe bir etki yaratarak bireyleri değiştirmemiş, Müslüman aydınların İslâm'la ilgili tartışmaları, İslâm'ı kendilerinden önceki nesillerden daha farklı tanımlamaları; bunun için gerekirse İslami kaynaklara ve İslâm'ın ilk nesillerine atıflar yapmaları gibi süreçler dıştan gelen etkiyle birleşmiş ve bu "birleşimin yarattığı sinerji" ile bahsettiğimiz dönüşümler yaşanmış ve "karışım kimlikler" oluşmuştur. Birçok çalışmada sadece dıştan içe olan etkilerin kimliklerdeki değiştirici etkisi işlenmiş; birçok çalışmada ise İslami kesimin iç tartışmaları aktarılmış ama bunların birleşiminin yarattığı sinerjinin kimliklerin dönüşümündeki etkisine gereğince dikkat çekilmemiştir. İslâm'ın kimlikler üzerindeki güçlü belirleyici etkisi ve bireylerdeki egzistansiyel önemi göz önünde bulundurulduğunda; İslâm'la ilgili iç tartışmaların etkisi olmasaydı, dıştan gelen etkinin, bireyleri İslâm'a rağmen değiştirmesinin çok sınırlı kalacağı kanaatindeyim. Örneğin Abduh ve onun gibi düşünen daha birçok kişi, kadınların kamusal alana çıkışının engellenmesinin İslâm'la bir ilgisi olmadığını savunmasalardı, modernleşme sürecinin önemli bir unsuru olan kadınların daha çok kamusal alana çıkması, Osmanlı'da birçok aydınca ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ise İslâmi kesimlerin de içinde olduğu bu kadar geniş kitlelerce benimsenmeyecekti.

Modern Türkiye'nin ortaya çıkmasının önemli aktörleri Jön Türkler'in, ölümünün ardından Abduh'u saygıyla anmaları, onun etkisinin boyutunun göstergelerinden birisidir.[171] İçinde bulundukları toplumsal ortamdaki değişimler ve altüst oluşlar, Afgani ve Abduh'un seslerine kulak kabartılmasının toplumsal şartlarını oluşturmuştur.[172] Bir Hıristiyan'ın veya ateistin, İslâm'ın, kadınların kamusal alana çıkmasını engellemediğini söylemesi veya İslâm'a rağmen kadınların kamusal alana çıkması gerektiğinin ifade edilmesi; kimliklerinin önemli bir unsuru İslâm olan kişiler üzerinde ciddi bir etkiye sahip olamazdı. Abduh ve onun gibi düşünenler, birçok kişiyi, moderniteyi toptan, kategorik olarak reddetmek

gerektiği ya da modernizasyon için İslâm’dan vazgeçmek gerektiği gibi modernite-İslâm arası yoğun çatışmacı görüşlerden kurtarmışlardır.

İKİNCİ BÖLÜM: 1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE MODERNLEŞME VE İSLÂM

A. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nde Yukarıdan-Aşağı Değişim

1. Yukarıdan-Aşağı Yoğun Değişim Dönemi ve Patrimonyalizmin Devamı

Merkezin çevre üzerindeki kontrolünün ve belirleyiciliğinin yüksek olduğu 1920'li ve 1930'lu yıllar, yukarıdan-aşağı değişimin en yüksek oranda yaşandığı dönemdir. Çünkü:

1- Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi Osmanlı'dan önemli ölçüde farklıydı ve merkez, toplumu yeni ideolojiye göre en hızlı şekilde şekillendirmek istiyordu.

2- Uluslararası sisteme (Avrupa merkezli) hâkim olan ideolojiyle Cumhuriyet ideolojisinin çakışması süreci destekliyordu.

3- Çok partili sistemin olmaması gibi sebeplerle çevre, merkezde ciddi boyutta bir değişikliğe sebep olamadı ve değişime direnemedi.

4- Güçlü bir burjuva sınıfı veya sivil toplum kuruluşları gibi merkeze direnç gösterebilecek güç odakları da yoktu.

5- Yukarıdan-aşağı değişimi gerçekleştiren kadro, Kurtuluş Savaşı'nda önemli görevlerde bulunmuştu. Örneğin değişimin en önemli aktörü olan Mustafa Kemal bu savaşın önemli bir komutanıydı. Bu durum, Mustafa Kemal'e yüksek bir karizma, ona ve arkadaşlarına toplum nezdinde itibar veriyordu. "Karizmatik otorite"nin gücü de devrimlerin yukarıdan-aşağı uygulanmasını kolaylaştıran bir faktördü.[173]

Sonuçta merkezin derli toplu örgütsel birliğine ve bu birliğin karizmatik desteğine karşın çevresel güçler derli toplu değildi ve merkeze direnmeleri mümkün değildi.[174] Merkeze isyan şeklindeki Şeyh Sait İsyanı gibi bazı meydan okumalar ise bastırıldı.[175] Müsait sosyal-siyasi yapıyı, savaşı kazanan komutanın liderliğinin getirdiği karizmayı ve uluslararası sisteme hâkim güçlerin ideolojisiyle çakışmayı değerlendiren ve Osmanlı'daki dine vurgu yapan dünya görüşünden farklı bir ideolojiye geçiş yapan merkez, yaptığı şu devrimsel değişikliklerle toplumu yukarıdan-aşağı değiştirme yoluna gitti:

- Saltanatın, hilafetten ayrılarak kaldırılması (1922).
- Cumhuriyet'in ilanı (1923).
- Ehli Sünnet İslâm'ın en üst kurumu olan halifeliğin kaldırılması (1924).

- Osmanlı'daki en yüksek dini makam olan Şeyhülislâmlığın kaldırılması (1924).

- Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması (1924).

- Ehli Sünnet fıkhına (hukukuna) göre karar veren şeri mahkemelerin kaldırılması (1924).

- Ehli Sünnet anlayışlı bir din eğitiminin yapıldığı medreselerin kapatılması (1924).

- Tekke, zaviye ve tarikatların kapatılması. Böylece kısmen sivil toplum kuruluşunun vazifelerini yerine getiren bu yapılar kaldırılıp, merkeze karşı oluşabilecek güç odaklarının önü kesilmeye çalışıldı (1925).

- Fesi yasaklayan, şapka giyilmesini gerektiren yasanın kabulü (1925). Kadınların kıyafetiyle ilgili böylesi yasalar çıkarılmadıysa da yukarıdan-aşağı değiştirme programında merkezi bir konumda olan kadınların, kıyafetinin değiştirilmesiyle ilgili politikalar da takip edildi.

- Hicri takvim yerine miladi takvimin kabulü (1925).

- İsviçre Medeni Kanunu'nu esas alan Türk Medeni Kanunu'nun hazırlanması. Kadın konusuyla ilgili önemli yasal değişimler yeni medeni kanunla gerçekleştirildi (1926).

- Arap Alfabesi yerine Latin Alfabesi'nin kabulü (1928).

- Uluslararası kullanılan rakamların kabulü (1928).

- "Devletin dini İslâm'dır" ibaresinin anayasadan çıkarılması ve yemin ifadelerinin değiştirilmesi (1928).

- Arapça ve Farsça öğrenimin okul programlarından çıkarılması (1929).

- Belediye seçimlerinde kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (1930).

- Metrik sistemin kabulü (1931).

- Türk Dil Kurumu'nun kuruluşuyla Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin Türkçe dilinden çıkarılma sürecinin başlatılması (1932).

- Kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkının tanınması (1934).

- Soyadıyla ilgili kanunun kabulü (1934).

- Efendi, bey, paşa gibi lakap ve unvanların kaldırılması (1934).

- Ortaöğretimde geleneksel Türk müziği öğretimine ve radyoda bu müziğin yayınlarına bir süreliğine son verilmesi (1934).

- Tatil gününün Cuma'dan Pazar'a alınması (1935).[176]

Görüldüğü gibi Batı'da, toplumda (aşağıda) ortaya çıkan ihtiyaçların ve yüzlerce yılın birikiminin önemli bir sebebi olduğu modernizm süreci, Cumhuriyet Türkiyesi'nde yukarıdan-aşağı emirle, çok kısa sürede gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte merkezin ideolojisinde köklü değişiklikler olsa da merkez, patrimonyal geleneğini sürdürdü. Ali Kazancıgil, Kemalist bürokrasinin Osmanlı bürokrasisinde olduğu gibi; devletin sivil topluma egemenliğini temel almada, meşruiyetle otoritenin, devlet seçkinlerinin tekelinde olduğunu ve sivil seçkinlerle paylaşılamayacağını savunmada, Weber'in patrimonyal gelenek olarak gördüğü yapıyı devam ettirdiğini söyler. Kazancıgil, Osmanlı bürokrasisinden gelen Jön Türkler ve Kemalistlerin bu geleneği sürdürdüğünü, ilk Büyük Millet Meclisi'nin (1920) bürokratik kökenli üyelerinin % 60'a vardığını, Harbiye mezunlarının % 93'ünün ve Mülkiye mezunlarının % 85'inin Cumhuriyet döneminde görev aldığını, bu oranların "bürokratik devamlılık" olgusunu gösterdiğini ifade eder.[177] İlk Meclis'te % 20'ye varan orandaki din adamına karşılık daha sonraki meclislerde laikleşme politikaları neticesinde bu oran düşmüş, örneğin dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci meclislerde hiç din adamı olmamıştır.[178] İdeolojide laikliğin getirdiği böylesi radikal değişiklikler olmasına karşın, Osmanlı bürokrasisinin Türkiye Cumhuriyeti'ne bıraktığı kadro ve zihniyet mirası, Cumhuriyet döneminde uzun yıllar etkili olmuştur. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde, Osmanlı'da olduğu gibi, merkezin gücünü zayıflatmaktan (bu gücü çevreyle/halkla paylaşmaktan) kaçınılarak, merkezde parçalanma ve kaosa sebebiyet verebileceği endişesiyle kuvvetler ayrılığı ilkesine karşı kuvvetler birliği tercih edilmiştir.[179]

Jön Türkler'in kurduğu Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti "kolektif irade"nin merkezi düzeydeki somutlaşmış hali olmak iddiasındaydı; "kolektif irade"nin somutlaşmasının, partilerinde tezahür ettiğinin savunulmasıyla ilgili gelenek Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi (CHP) ile devam etti.[180] Jön Türkler'in muhalefeti yok etme geleneği de Cumhuriyet döneminde devam etti. Jön Türkler, Osmanlı döneminde ilk muhalefet partisi olan Fedakâran-ı Millet Fırkası'nı devlete ihanetle suçlayarak bastırmış ve seçimleri yenilemeden kendi baskıcı iktidarlarını kurmuşlardı. CHP iktidarı döneminde ise 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası kapatıldı.[181] Bu

partilerin kapatılması irtica suçlaması gibi nedenlere bağlanmış olsa da bahsedilen dönemi inceleyen akademisyenlerin birçoğu, asıl nedeni bu partilerin etkili muhalefetine bağlamaktadırlar.[182] Böylece padişahtan İttihat Terakki'ye, İttihat Terakki'den CHP'ye "muhalefete tahammülsüzlük" geleneği devam etti. Mardin'in de dikkat çektiği gibi Osmanlı ve Cumhuriyet merkezlerine hâkim olan "sapmaya karşı tahammülsüzlük" eğiliminin "gizli epistemolojik öncülleri"nin araştırılması gerekmektedir.[183] Merkeze hâkim olan bu anlayışla şekillenen Cumhuriyet'teki sosyal yapıda, değişimi gerçekleştirecek güç, muhalefeti bastırmış merkezdeki siyasetçi ve bürokratlardaydı. Sonuçta köklü bir değişimin muhtemel tek yönü "siyasetten/bürokrasiden-topluma" yani "yukarıdan-aşağıya" idi.

2. Uluslararası Gelişmelerin ve "Oyun Gücü"nün Ortaya Çıkmasıyla Merkezin Kontrolünün Azalması

II. Dünya Savaşı sonrasında, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi, askeri ve ekonomik yönden önemli derecede bağımlılığının olduğu ABD'nin etkisi gibi dış tesirler, iç dinamiklerle de birleşerek; 1946'daki ilk çok partili seçimlerin gerçekleştirilmesinde etkin olmuştur. Türkiye içindeki İslâm'la ilgili birçok önemli olguyla ilişkili sosyal-siyasi değişikliklerde, dünya sisteminden gelen etkilerin rolünü vurgulamanın önemli olduğu inancındayım. II. Dünya Savaşı'nın galiplerinden olan Sovyetler, savaşın hemen sonrasında, Türkiye'den toprak ve boğazlarda üs istediğini ifade etmiştir.[184] Türkiye'nin dış politikasıyla ilgili olarak ortaya çıkan bu tehdit algısı ve II. Dünya Savaşı sonrasındaki yeni uluslararası durum, ABD'nin isteklerinin Türkiye için önemini arttırmıştır. Dışarıdan kaynaklanan bu sebeplerin yanında Recep Peker liderliğindeki sert devletçi politikalar ve halkın savaş döneminde çektiği maddi sıkıntılar iç sebepleri oluşturmuş ve çok partili sisteme geçilmesinde yardımcı olmuşlardır.[185] Fakat demokratik bir seçimin en temel öğelerinin gizli oy ve açık tasnif olmasına karşın, 1946 seçimlerinde açık oy ve gizli tasnif uygulandı. Gerçek anlamda çok partili sisteme geçiş 1950 yılında oldu. İktidarı kaybetmeyeceği varsayımıyla hareket eden CHP, muhalefetin demokratik bir ortamda yaşayacağı yasal düzenlemeleri yapmadan 1950 seçimine gitti.[186] DP ve çok partili sistemle, merkez-çevre ilişkilerinde yeni bir döneme girilmiş

olsa da “muhalefete tahammülsüzlük” olgusunda ciddi bir değişim olmadı.[187]

Fakat çok partili sistemle “oyun gücü” ortaya çıktı; böylece çevrenin (aşağısının) merkezde (yukarıda), kullandığı oylarla önemli değişiklikler yapabileceği bir dönem başladı. Anayasanın ve ordu gibi kurumların varlığı, çevrenin oylarıyla yapacağı değişimleri sınırlasa da çevrenin, merkez tarafından şekillendiği, buna karşın merkezin alacağı şekilde önemli etkisi olmadığı sistemde önemli bir farklılaşma ortaya çıktı. Çevrenin talepleri bu dönemden sonra daha önemli olmuştur, fakat çok partili döneme geçilene kadar merkezin çevreye ideolojik aygıtlarıyla -okullar, Halkevleri, Köy Enstitüleri gibi- nüfuz ettiği unutulmamalıdır. (Bir sonraki başlıkta bu ideolojik aygıtları irdeleyeceğim.) Cumhuriyet’in ilanından itibaren -Cumhuriyet’in ideolojik aygıtlarıyla nüfuz etme süreci olmadan- çok partili sisteme geçilseydi, çevrenin devrimlere vereceği reaksiyonların etkisinin, Cumhuriyet’i farklı bir noktaya doğru yönlendirebilme olasılığının olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Çevrenin “oyun gücu’nü elde etmesinin sebep olduğu değişiklik, DP iktidarı başlamadan kendini gösterdi. Özellikle çevrenin taleplerinin önemli bir bölümünü oluşturduğuna inanılan dinle ilgili konularda önemli açılımlar yapıldı. 1946’daki seçimlerden sonra CHP’nin kendi içinde de din politikası eleştirildi ve değiştirilmeye başlandı.[188] İmam-hatip Yetiştirme Kursları açıldı, Ankara İlahiyat Fakültesi kuruldu.[189] (Kitabın üçüncü bölümünde incelenecek olan Ankara Okulu özellikle bu fakülteyle bağlantılıdır.) İlkokullara seçmeli din dersi kondu, 1925’teki bir yasayla kapatılan türbelerin 19 tanesi açıldı, hac için Mekke’ye gideceklerin döviz almasına izin verildi.[190] Dini konuların dışında, CHP’liler 1946-1950 arasında liberal bir ekonomik sistem yönünde düzenlemeler yapmaya da çalıştılar; 1946’nın 7 Eylül kararları bu yöndeki ilk adımdı, Başbakan Peker hükümetin bütün önlemlerinin rekabet ve liberal sistem ilkelerine dayandığını açıkladı. CHP ve DP’nin seçim bildirgelerinde de temel bir farklılık bulunmamaktaydı.[191] Böylece “oyun gücü”nün (sistemde değişikliğin) ortaya çıkmasıyla, DP iktidarı başlamadan yukarıdan-aşağı olan değişim yönünde kısmi değişiklikler ortaya çıktı. Değişime sebep olan olguları, siyasi aktör olarak DP iktidarının icraatlarından daha çok “oyun gücü”ne; oy kullanmanın sistemde oluşturduğu değişikliğe vurgu yaparak

açıklamanın önemli olduğu kanaatindeyim. DP iktidarı 1950'de başlamadan CHP tarafından yapılan değişiklikler ve DP kurucu kadrosunun en önemli isimlerinin daha önce CHP'de siyaset yapmış olması gibi olgular bu yaklaşımımı desteklemektedir.

3. Ekonomik Yapıdaki Değişimlerle Merkezin Kontrolünün Azalması

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde merkezin gücü ve çevreyi şekillendirici potansiyeli, sadece çok partili sisteme geçişi engellemek suretiyle muhafaza edilmeye çalışılmadı. Atatürk, birçok milyonerin, hatta milyarderin oluşmasına çalışılacağını beyan etmiş ve 1920'li yıllarda kapitalist mülkiyet ilişkilerine dayalı bir kanun sistemi oluşturulmuştu.[192] Fakat iktisadi işlerin ve tüccar zümrenin devletin kontrolünde tutulması, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da merkezin gerçek politikası olmuştur. Osmanlı'nın son dönemlerinde, Le Play Okulu'ndan etkilenen Prens Sabahaddin gibi, ilerlemenin ancak girişimcilerin inisiyatifiyle gerçekleşebileceğini savunan bir örnek olmuştur. Ona göre bireyci bir toplum yapısına geçmek ve eğitim sistemini bireyci gençler yetiştirecek şekilde kurmak çözümdü. Sabahaddin'e göre İngiltere bu konuda en iyi örnekti.[193] Sabahaddin'in, adem-i merkeziyetçi görüşleri ve siyasetin egemenliğindeki merkezi zayıflatıp, çözümü toplumsal alanda arayan yaklaşımı; hem Osmanlı'nın son dönemindeki İttihat ve Terakki iktidarınca (Prens Sabahaddin'in ilk Jön Türk Kongresi'nin organizatörü olduğu hatırlanmalıdır) hem de Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca benimsenmedi.[194] Kamu çıkarının bireyden üstün olduğuna dair Ziya Gökalp gibi düşünürlerin savunduğu fikirler daha çok rağbet gördü.[195]

Cumhuriyet merkezinin, iktisadi kontrolle ilgili bu eğilimi, Osmanlı merkezinin davranışsal özelliklerine benzerdir.[196] Çağlar Keyder, Cumhuriyet dönemindeki iktisadi yaklaşımda Osmanlı geçmişle temel kopuşun ancak II. Dünya Savaşı'nı izleyen on yıl içerisinde mümkün olduğunu; bu dönemden sonra burjuvazinin, bürokrasinin vesayetinden kurtulduğunu ve Anadolu tarımının üretici yığınlarının, kendilerini bireysel girişimin egemen olduğu bir ortamın içinde bulduklarını söyler.[197] II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'ye Truman Doktrini ve Marshall Planı çerçevesinde yardımlar yapıldı. ABD bu yardımlar karşılığında piyasa ekonomisine geçilmesini talep etti ve Türkiye, ABD önderliğindeki yeni

dünya sistemine uyum göstermeye çalıştı.[198] CHP iktidarı dönemindeki 1947 Kalkınma Planı, köklü bir ekonomi politikası değişikliğini ifade eder; bu plana göre özel sektör güvenceye alınacaktı, yatırımlar dış kaynaklarla sağlanacaktı -daha önceden mümkün olduğunca yatırımlar ulusal kaynaklarla sağlanmaya çalışılmıştı- ve özelleştirmeler yapılacaktı. Bu plan, ekonomide, küreselleşmeye ve liberal politikalara yaklaşılması anlamını taşıyordu; bu plan tam uygulanamamakla beraber, ekonomiyle ilgili zihniyette önemli bir farklılaşma eğilimini göstermektedir.[199] İktisadi zihniyetteki küreselleşme ve liberalizm yönündeki değişiklikleri -birçok kişinin yaptığı gibi- aktör olarak DP'nin eylemlerinden ziyade, uluslararası sistemdeki değişikliklere ve Türkiye'nin bu sistemde ABD'nin olduğu blokta yer almasına bağlamanın daha önemli olduğu kanaatindeyim; nitekim bu zihniyet değişikliğindeki önemli bir dönüm noktası olan 1947 Kalkınma Planı, CHP iktidarı döneminde gerçekleşmiştir.

Osmanlı'da, siyasal iktidara sahip olmanın, piyasa ekonomisinde başarılı olmaktan daha önemli bir meta olduğu zihin yapısı hâkimdi. Batı'nın ekonomik ahlakına ve sembolizmine ise paranın ekonomik olduğu kadar siyasal bir araç da olduğu bir anlayış hâkimdi.[200] Osmanlı bu yönüyle de sosyal yapıların analizinde "statü" kavramının önemli olduğunu, sadece ekonomi temelli "sınıf' analizi yapmanın yeterince açıklayıcı olamayacağını söyleyen Weber'in sosyolojisine uygun bir yapı göstermiştir.[201] Cumhuriyet Türkiyesi, Osmanlı'dan miras aldığı, bahsedilen zihin yapısını ve buna göre oluşmuş kurumları, uluslararası sistemle etkileşimin belirleyiciliğindeki birikimsel süreçlerin sonucunda değiştirdi. Bu süreçlerin sonucu, merkezden bağımsız olarak sermaye sahiplerinin veya sermayeye sahip olmadan da onu yönlendirmesi mümkün olan cemaatler gibi toplulukların güç kazanması, merkezin yukarıdan-aşağı değişim oluşturma gücünün azalması oldu.

4. Sivil Toplum Kuruluşları, Merkezin Kontrolü ve Kadın Konusu

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki uzunca bir dönemde, merkezin gücünü muhafaza etme ve çevreden gelebilecek potansiyel tehditleri engelleme politikasının sonunda -sivil toplumun devletten bağımsız ekonomik büyüme sağlamasının yanı sıra- bağımsız sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkmasına, yaşamasına ve güçlenmesine de izin

verilmedi. Sivil toplum farklı düşünürlerce farklı şekillerde algılanmış bir kavramdır. Tocqueville, devletin sivil topluma müdahalesinin özgürlüklerin yok edilmesi anlamına geleceğini söyleyerek, bu müdahalelere karşı çıkarken;[202] diğer yandan Hegel, sivil toplumun devletin müdahalesi ve koruması altında var olabileceğini söylemiş ve felsefesinde önemli bir yeri olan "aşkın devlet" kavramına uygun şekilde bir sivil toplum kavramı oluşturmuştur.[203] Benim bu kitapta kullandığım anlamıyla sivil toplum; devletten özerk, gönüllü, özel alanla devlet arasında aracı özelliği olan, örgütlü bir sosyal yapılanma olarak tarif edilebilir.[204]

Ali Yaşar Sarıbay, sivil toplum fikrinin; toplum karşısında birey, kamu karşısında özel, özgecilik karşısında bencillik, duyu karşısında akıl gibi karşıtlıklar arasında bir sentez arayışına bağlı olarak geliştiğini söyler.[205] Birçok ülkeyi kapsayan Dünya Değerler Araştırması'nda (The World Values Survey), Tocqueville ve Putnam'ın, gönüllü organizasyonlara üyelikle, demokratik istikrarın birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduklarına dair hipotezlerini destekleyen sonuçlara ulaşılmıştır.[206] Osmanlı, Montesquieu'nün de dikkat çektiği üzere Batı'daki gibi, merkez ile halk arasında aracılık edecek ara tabakalardan (sivil toplumdan) yoksundu.[207] Gene de tarikatlar ve ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde, ara yapılar işlevini yerine getiren, halkın maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılayan kurumlar mevcuttu.[208] Bu kurumlar, maddi açıdan zora düşmüş veya evlenememek gibi sorunları olan bireylerin, sorunlarını giderme gibi sosyal fonksiyonlar üstlenirlerdi. Fakat aşağıdan-yukarı talepleri ileterek yukarının/merkezin politikalarında ciddi bir değişiklik yapılmasına sebep ol(a)mazlardı; sivil toplum, eğer özelle devlet arasında, devletin politikalarında da gereğinde değişikliğe sebep olacak şekilde aracılık rolü olan bir yapı olarak tarif edilecekse, bu kurumların bu tarifin şartlarını gereğince yerine getirdikleri söylenemez. Örneğin bir çevreci örgütün taleplerinin, çevreyi kirletecek bir sanayileşme politikasının durdurulmasını sağlamaya çalışması şeklinde bir fonksiyonu genelde icra etmezlerdi.

Cumhuriyet devrimlerinin gerçekleşmesinde de ciddi anlamda bir gücü olmayan sivil toplumdan gelen isteklerin önemli bir rolü olmamıştır. Örneğin devrimlerde merkezi bir öneme sahip olan kadınlarla ilgili konularda -mesela kadınların kamusal alana çıkışının kolaylaştırılmasında- kadın kuruluşlarının belli bir oranda etkisi olmuşsa da tüm süreç içinde bu

etki hayli sınırlıdır. Kadınlar Dünyası dergisi gibi; Osmanlı'nın son dönemlerinde bir kadın topluluğunda, feminist savlara yakın olduğu söylenebilecek ve yeni bir bilincin inşa edilmesinde etkili olmuş hareketler olmuştur.[209] Fakat merkezce, kadınlar tarafından gerçekleştirilen ilk siyasi parti girişimi kabul edilmemiş, 1924'te kurulan Türk Kadınlar Birliği "kadın haklarının sağlandığı" gerekçesiyle kendini feshetmiştir; daha doğrusu feshetmek zorunda bırakılmıştır. Merkezin kadınlarla ilgili politikalarında bile "patrimonyal bir feminizm" hâkim olmuştur.[210] Fatmagül Berktay'ın dikkat çektiği gibi; Türk modernleşmesinde, kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernliğin taşıyıcılığı rolü verilirken, diğer yandan bu rolün sınırları erkeklerce çizilmiştir.[211] Toplumdaki kadın hareketlerinin taleplerinden hayli bağımsız bir "yasal feminizm" (feminist talepleri çıkardığı yasalarla karşılamada mahir, feminist idealleri gerçekleştirecek toplumsal dinamikleri oluşturmada aynı ölçüde istekli/başarılı olmayan) çerçevesinde merkezin politikaları belirlenmiştir.

5. Uluslararası Sistemden Kaynaklanan Etkilerle Değişim

Sivil toplum kuruluşları, merkeze karşı tek başına zayıf olan bireyin, kendisiyle ortak menfaatleri veya fikirleri paylaşan bireylerle birleşerek, bir güç odağının parçası olmasına ve tek başına gerçekleştirmesine ve duyurmasına imkân olmayan isteklerini gerçekleştirmesine ve duyurmasına olanaklar sunar. Osmanlı'da bu fonksiyonu icra edecek ciddi anlamda bir sivil toplumun olmaması, "aşağının/çevrenin" taleplerinin "yukarının/merkezin" politikalarını şekillendirememesinin önemli sebeplerindendir. Bu yapıda, merkezi değiştirecek potansiyel güç, çevreden daha çok diğer ülkelerle savaş gibi ilişkilerden ve uluslararası sistemden kaynaklanmıştır. Nitekim Osmanlı modernleşmesine yol açan itici gücün en önemli unsuru da dış ülkelere karşı kaybedilen savaşlardan, bu ülkelere benzeyerek gücünü koruma ve arttırma -devletin bekası- arzusuyla taklide yönelmekten ve uluslararası arenada var olan "güç dengesi sistemi"nde, Osmanlı'yı destekleyerek ayakta tutanların taleplerinden kaynaklanmıştır.[212] Cumhuriyet dönemine geçişte merkezin ideolojisinde değişiklik olmuş, teknolojide olduğu gibi kültürel alanda da Batı'ya benzemek ideolojinin bir parçası olmuştur. Böylece Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra dış talep ve dayatmalar olmadan, merkezin modernleşme ideolojisini benimsemesiyle, yukarıdan-aşağı yapılan köklü değişikliklerle modernleşme süreci ivme

kazanmıştır. Fakat merkezin gücünü çevreyle paylaşması ve yukarıdan-aşağı değiştirme gücünden (patrimonyal yapıdan) feragat etmesi anlamına gelecek farklılaşmaların temel itici gücü yine “dışarıdan” gelmiştir. Daha önce değindiğim gibi çok partili sisteme geçişte ve piyasa ekonomisine daha uygun bir ekonomik yapıya geçişte önemli bir itici güç, II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan “iki kutuplu sistemin”[213] lideri ABD’ye olan bağımlılığımız olmuştur.[214] Cumhuriyet döneminin dış politikasının en az değişen unsuru Lozan’a bağlılık olmuştur; Kurtuluş Savaşı’yla *de facto,* Lozan’la *de jure* egemenlik altına alınan toprakların,[215] II. Dünya Savaşı sonrası Sovyetler tarafından tehdit edildiğiyle ilgili algı, Türkiye’nin, zaten yüzünün dönük olduğu Batı blokunun içinde yer almasında etkili bir unsur olmuştur.

Cumhuriyet merkezinin, kontrolü dışında partilerin, muhalefetin, burjuvazinin ve sivil toplumun oluşmasına izin vermeyen, Osmanlı zihniyet ve sistemini devam ettiren eğiliminin kırılmasında “dışarıdan” gelen söz konusu etkilerin belirleyici rolü hayli yüksektir. Cumhuriyet’in ideolojik olarak bir parçası/benzeri olma hedefini koyduğu Batı dünyasında, devlete karşı bireyi yücelten liberal değerlerin hâkim olması, merkezin gücünü muhafaza etme yönünde politikalar benimseyen Kemalistler ve CHP için paradoksal bir durum oluşturuyordu. Osmanlı’dan miras kalan merkezi/devleti güçlendirme eğilimiyle beraber 1920’ler ve 1930’larda uluslararası sistemde ortaya çıkan gelişmeler, devletçilik politikalarının gelişmesine ve merkez-çevre ilişkilerinde önemli bir farklılaşma olamamasına sebep oldu. 1929 buhranı gibi Cumhuriyet’in genç yaşlarında Batı dünyasını yakalayan bir kriz, Cumhuriyet Türkiyesi’nin dünya ekonomisiyle bütünleşme sürecini sekteye uğrattı.[216] Fakat Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine içkin olan Batı’ya benzeme ideali, kurucu kadro görmezden gelse de aslında bireyi ön plana çıkaran liberalizmin değerlerine uygun politikalar benimsenmesini içinde barındırıyordu.[217] Batı’nın ideolojisiyle paradoksal bir şekilde zıt olan ve Cumhuriyet’in kurucularının zihinlerine içkin olan merkezi kuvvetlendirici, seçkinci, devletçi eğilimler; Batı’yla temaslar arttıkça, 1929 buhranı, iki dünya savaşı arasında faşizmin yükselmesi ve II. Dünya Savaşı gibi uluslararası sistem açısından anomali durumları geçtikçe giderek çözüldü.

Çok partili sisteme geçişte, pazar ekonomisinin yayılmasında, burjuvazinin merkezden bağımsız olarak gücünü arttırmasında ve sivil toplum kuruluşlarının öneminin artmasına yol açan süreçlerde “dıştan içe” gelen etkilerin izlerini görmek gerekir; elbette bu “dıştan içe” etkiye vurgu yapmak, toplumda gelişen ve bu süreçle birleşen dinamikleri görmezlikten gelmek anlamını taşımamalıdır. Sonuçta merkez-çevre ilişkilerinin değişim sürecini; uluslararası sistemdeki değişimler, anomaliler ve bu sistemin içindeki Osmanlı’nın veya Cumhuriyet’in bu sistemle ilişkileri ve bunlarla beraber iç dinamikler çerçevesinde bütünsel bir bakışla değerlendirmek gerekir.[218] Dıştan gelen etkilerin toplumda oluşan dinamiklerle birleşmesi, bahsedilen değişimlerin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. 1946’dan itibaren merkez-çevre ilişkilerinde önemli farklılaşmalar yaşanmaya başlamış, daha sonra sosyal olanın siyasal olandan bağımsızlaşmasında ve sivil toplumun gücünü arttırmasında 1980’li yıllarda köklü değişimler gözlenmiştir. (1980’ler ve sonrası üçüncü bölümde ele alınacaktır.) Tüm bu süreçlerde merkezden çevreye, yani siyasal olandan toplumsal olana güç transferi olmuştur; bu güç transferiyse merkezin yukarıdan-aşağı değişim yapma potansiyelini gittikçe azaltmıştır. Bu oluşumlar, Türkiye’deki İslâm ile ilişkili olguları -ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- anlamak için hayati önemdedir.

B. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyetinin İdeolojik Aygıtları

1. Althusser, Platon, Gadamer, Popper, Kant, Aristoteles ve İdeoloji

Bir devletin sadece baskı aygıtıyla; yani polisi, askeri, mahkemesi, hapishanesiyle bireyleri istediğince şekillendirmesine ve yönlendirmesine olanak yoktur. Althusser'in dikkat çektiği gibi bütün bireylerin başına bir polis dikmek, mümkün olmadığı için bütün bireylerin isteğe göre yönlendirilmesi (baskı olmadan da istenen şekilde hareket etmesinin sağlanması), ideoloji ve bu ideolojiyi bireylere aşılayan devletin ideolojik aygıtları sayesinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Althusser, Platon'un da bunun farkında olduğunu söyler; Platon, köleler ile zanaatkârları gözaltında tutmak için muhafızlar öngörmüştü ama her köle ve zanaatkârın başına bir muhafız dikilemeyeceğini, bu mümkün olsa bile muhafızların başına kimin dikileceği probleminin var olduğunu biliyordu. Bu yüzden Platon, daha çocuk yaştan çocukların tek başına "işleyebilmesinin sağlanması" -dileğe göre şekillenmesi- için çocukların "güzel yalanlar" ile eğitilmesi gerektiğini söyledi.[219] Althusser, Platon'un bu yaklaşımıyla, toplumun kontrolü -Althusser için bu, üretim ilişkilerinin yeniden üretimidir- için baskının dışında ideolojiye ihtiyaç duyulduğunu, keşfettiğini tespit eder. Althusser "modern anarşist devrimci yöneticileri" ideolojinin bu rolünü keşfedemedikleri için eleştirir ve "iflah olmaz bir gerici" olarak nitelediği Platon'u, bu yöneticilerin okumasını tavsiye eder.[220]

Siyaset ve sosyolojiyle ilgili yaklaşımlarını -Freud'dan aldığı etkiler sonucunda- psikolojiyle zenginleştiren Althusser; bir Freudcu olarak Lacan'ın bilinçdışına uyguladığı terimleri devralarak, ideolojiyi "tanıma-kabul etme ve tanımama-kabul etmeme" olarak tanımlar.[221] Althusser, ideolojinin içinde olduğumuz birçok durumda, kendimizi ideolojinin dışında sanmamıza dikkat çekmiştir: "İdeolojinin ideolojik kimliğinin ideoloji tarafından yadsınması da ideolojinin yol açtığı sonuçlardan biridir... Öte yandan, gayet iyi bilindiği gibi, ideolojide olma suçlamasını bir tek başkalarına yakıştırır insan, asla kendine yakıştırmaz."[222]

Olguları değerlendirirken "tabula rasa" zihin yoktur, ideolojiler renkli ve numaralı gözlükler gibi olguları nasıl gördüğümüzü şekillendirir. Kant'ın, zaman ve nedensellik gibi "apriori zihinsel kategoriler"in gözlükleriyle numen âlemi gözlediğimizi, algıladığımız fenomenlerin "kendinde şey" (numen âlem) olmadığına dikkat çekmesine bu durumu benzetebiliriz.[223] Diğer yandan Gadamer, hermenötikte önyargılardan tamamen kurtulmuş bir şekilde olguları yorumlayamayacağımıza, yani önyargı gözlüğüyle yorumlamalarda bulunduğumuza, önyargılar vasıtasıyla tecrübelerimizi gerçekleştirdiğimize vurgu yapmıştır.[224] Karl Popper ise en objektif bilim olarak kabul edilen fizikte bile, kuramın gözlükleriyle gözlem yaptığımıza, "tabula rasa" zihinle gözlem olmadığına dikkat çekmiştir.[225] Kant'ta algımızı önceleyen ve etkileyen zihinsel kategoriler, Gadamer'de yorumlamamızı önceleyen ve etkileyen önyargılar, Popper'da gözlemimizi önceleyen ve etkileyen kuramlar olduğu gibi Althusser'de kabul etme ve reddetme süreçlerimizi önceleyen ve etkileyen ideolojilerimiz vardır. Aristoteles'in "İnsan siyasal bir hayvandır"[226] sözü Althusser'de, "İnsan doğası gereği ideolojik bir hayvandır" şekline dönüşür.[227] Althusser için "ideoloji" maddi bir var oluşa sahiptir: "Maddi ideolojik aygıt tarafından tanımlanan, maddi kurallarca belirlenen, maddi pratiklerde yer alan maddi edimlerdir."[228] Devletin ideolojik aygıtları varlık ve pratikleriyle, ideolojinin somut maddi halidir.[229]

2. Yeni Sosyal-Siyasi Yapının Önemi

Devletin ideolojik aygıtları, merkezin ideolojisini çevreye taşıyacak somut kurumlar olarak, merkezin çevredeki bireyleri dilediğince şekillendirmesine yardımcı olmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin merkezi, ideolojisini; kurduğu somut kurumlarla (devletin ideolojik aygıtları), bu somut kurumların çevreye nüfuzuna daha çok olanak tanıyan yeni sosyal-siyasi yapının imkânları, şehirleşmenin artması ve 20. yüzyıl teknolojisi sayesinde çevreye daha etkin şekilde taşıyarak bu hususta Osmanlı'dan daha başarılı bir konuma yükseldi. Bu olgu, Cumhuriyet'in yukarıdan-aşağı değiştirme gücünün artmasının ve Cumhuriyet'le, yüzlerce yılın geleneğine zıt bir değişimin, kısa sayılacak bir sürede, geniş bir kitleye benimsetilmesinin en belirleyici faktörlerindendir.

Cumhuriyet dönemindeki sosyal-siyasi yapıda, Osmanlı'da olduğu gibi ideolojik aygıtlarla ulaşılamayan geniş bir kesim kalmadı. (Bu olguda, II. Mahmut'tan itibaren gelişen süreçlerin katkısı vardır.) Osmanlı'daki millet sisteminde din ve eğitimle ilgili işlerinde özerk olan milletler, merkezin ideolojik aygıtlarının nüfuz alanının dışında kalıyordu. Millet liderlerinin merkezce kontrolü gibi güç ilişkileri ve devletin baskıcı aygıtı, milletlerin merkeze bağımlılığını sağlayan en önemli unsurlardı. 20. yüzyılın başlarında, Cumhuriyet'in

kuruluşuna kadar olan evrede Hıristiyan nüfus iyice azalmıştı. 1906'da Türkiye'deki 15 milyonluk toplam nüfus içinde 1,5 milyon kadar Rum vardı, 1923'e gelindiğinde ise 400 bin Rum kalmıştı. 1906'da 1 milyon kadar olan Ermeni nüfus ise 1927'ye gelindiğinde 100 binin altına inmişti.[230] Cumhuriyet döneminde Müslüman olmayan nüfusun oranında sürekli azalma oldu; artık merkezin nüfuz gücü dışında kalan geniş bir kitle yoktu.

3. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar

Osmanlı'nın en önemli ideolojik aygıtının dinsel ideolojik aygıt olmasına karşın, Cumhuriyet'in en önemli ideolojik aygıtı eğitimsel ideolojik aygıt olmuştur. Eğitimsel ideolojik aygıtın, dinsel ideolojik aygıtın yerini alması, Türkiye'ye özgü bir durum değildir; Türkiye'nin rol modeli olan Batı'da da aynısı olmuştur.[231] Modern eğitim temelde yazılı metinler üzerinden yapılmaktadır. Eğitimin ilk aşamalarında okuma yazma öğretilirken, geri kalan eğitim tamamen okuma yazma üzerinde yükselir. Bu yüzden, bir ülkedeki okuryazar oranı, o ülkenin yüzde kaçına eğitimsel ideolojik aygıtın nüfuz edip etmediğini/edemeyeceğini anlamamız için önemli bir göstergedir. Osmanlı, Cumhuriyet'e % 10'un altında okuryazar devretti.[232] Cumhuriyet'in ilk yıllarında da -1927'de- okuryazar oranı % 11 gibi çok düşük bir seviyedeydi. Okuryazarlık oranı düzlemsele yakın bir artış göstermiş ve 1981 yılında okuryazar oranı % 69'a yükselmiştir.[233] Aşağıdaki tablolarda görüleceği gibi ilköğretimde de ortaokul ve liselerde de gerek öğrenci gerek kurum sayısı açısından doğrusala yakın bir artış yaşanmıştır. Ayrıca tablolardaki, kızların toplam öğrencilere ve kadın öğretmenlerin toplam öğretmenlere göre artış oranlarında; kadınların eğitim kurumlarına gidiş, dolayısıyla kamusal alana çıkış oranlarındaki -Cumhuriyet'in başlangıcına oranla- artışa da tanık olunabilir. Kadınlar daha çok eğitim olanağına kavuşup meslek sahibi oldukça, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki annelerine nazaran ataerkil kalıpları daha çok sorgulamış ve kendi ayakları üzerinde durabilme yeteneğine daha çok kavuşmuşlardır.[234] Bu okullar, birçok kızın kamusal alana çıktığı ilk ortam olmalarının yanında, kızların kamusal alana çıkmalarına ve güç ilişkilerinin paylaşıldığı alanlarda yer almalarına hazırlandıkları bir ortam da olmuşlardır. İlk ve ortaöğretim kurumlarındaki doğrusala yakın artış üniversitelerde de yaşanmıştır.[235]

Cumhuriyet döneminde ilk ve ortaöğretimdeki sayısal gelişmeler aşağıdaki tablolarda görülmektedir: [236]

Öğretim Yılı	Okul	Erkek Öğrenci	Kız Öğrenci	Toplam	Kızların Oranı	Erkek Öğretmen	Kadın Öğretmen	Toplam	Kadınların Oranı
1923-24	4.894	273.107	62.954	341.941	%18.4	9.021	1.217	10.238	%11.9
1930-31	6.598	315.072	174.227	489.299	%35.6	11.504	4.814	16.318	%29.5
1940-41	10.596	661.279	294.468	955.747	%30.8	14.583	5.981	20.564	%29.1
1950-51	17.428	1.016.915	599.711	1.616.626	%37.1	26.714	9.157	35.871	%25.5
1960-61	24.398	1.800.026	1.066.475	2.866.501	%37.2	48.944	14.032	62.526	%22.4
1970-71	38.234	2.892.654	2.120.754	5.013.408	%42.3	87.469	45.252	132.721	%34.1
1980-81	45.507	3.086.135	2.566.934	5.653.069	%45.4	126.105	85.468	211.573	%40.4

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel ilkokullarda sayısal gelişmeler

Öğretim Yılı	Okul	Erkek Öğrenci	Kız Öğrenci	Toplam	Kızların Oranı	Erkek Öğretmen	Kadın Öğretmen	Toplam	Kadınların Oranı
1923-24	72	_	_	5.095	_	_	_	796	_
1930-31	83	20.148	6.945	27.093	%25.6	845	233	1.068	%21.8
1940-41	252	69.097	26.235	95.332	%27.5	2.422	1.445	3.876	%37.3
1950-51	440	50.262	19.037	68.765	%27.7	2.437	2.091	4.528	%46.2
1960-61	776	241.261	76.877	318.138	%24.2	9.110	4.159	13.269	%31.3
1970-71	1.842	569.719	213.752	783.471	%27.3	18.587	9.874	28.452	%34.7
1980-81	4.103	786.550	393.683	1.180.233	%33.4	20.355	10.575	30.930	%34.2

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel ortaokullarda sayısal gelişmeler

Öğretim Yılı	Okul	Erkek Öğrenci	Kız Öğrenci	Toplam	Kızların Oranı	Erkek Öğretmen	Kadın Öğretmen	Toplam	Kadınların Oranı
1923-24	23	_	_	1.241	_	_	_	513	_

1930-31	57	4.333	1.366	5.699	%24.0	542	95	637	%14.9
1940-41	82	18.881	5.981	24.862	%24.1	1.110	434	1.544	%28.1
1950-51	88	17.526	4.643	22.169	%20.9	1.120	834	1.954	%42.7
1960-61	194	56.016	19.616	75.632	%25.9	2.394	1.825	4.219	%43.3
1970-71	518	173.885	70.684	244.569	%28.9	6.977	4.242	11.219	%37.8
1980-81	1.108	341.969	189.791	531.760	%35.7	22.438	13.760	36.198	%38.0

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel liselerde sayısal gelişmeler

Cumhuriyet'in başlangıcında, eğitimsel ideolojik aygıtla nüfuz edilebilen vatandaşların nüfusa oranı hayli düşüktü. Fakat Cumhuriyet'in siyaset, ordu, bürokrasi ve yargı gibi merkezini oluşturan kurumlarında yer alan bireylerin hemen hepsinin belli bir oranda eğitim almasının zaruri olduğunu düşünürsek; Cumhuriyet'in başlangıcında merkezin, kendisini yeniden üretmesine yetecek kadar kitleye ideolojik aygıtlarıyla nüfuz edebildiğini söyleyebiliriz. Tarikatların daha çok toplumun çevresini oluşturan orta ve alt sınıflarda etkin oluşunun sebeplerini anlamada da "ideolojik aygıtlarla buralara nüfuz edilememesi" anahtarlardan birisi olabilir.[237]

Dinsel kimliğin, Osmanlı'daki Müslüman toplumun en önemli birleştirici unsuru olmasına karşın Cumhuriyet merkezi, laiklik/ sekülerlik politikalarıyla kimlikteki dinsel öğenin önemini bir yandan azaltırken, diğer yandan milliyetçilik politikalarıyla kimliklerde oluşacak boşluğun yerini doldurmasını arzuladığı yeni birleştirici ideolojiyi yaymaya çalıştı. Cumhuriyet'in okulları bu hedefi gerçekleştiren en önemli ideolojik aygıtlardı. 1960'larda liselerde yapılan bir anket, bu hedefe ulaşmada Cumhuriyet merkezinin önemli başarılar kazandığını göstermektedir. (Milliyetçilik ideolojisi Batı'dan alınmış olsa da Türkiye'ye has koşullar ve kültürel ortam Türk milliyetçiliğinin gelişimini şekillendirmiştir.) Bahsedilen anketteki "Çocuklara öğretilmesi gerekli en önemli iki ders nelerdir" ve "Okullardaki öğrenim hayatınızdan bu yana öğrendiğiniz en önemli şey nedir" sorularına "Ülkemin hizmetinde olmak", "Tanrı'yı ve ülkemi sevmek", "Terbiyeli ve vatansever olmak" en sık verilmiş olan cevaplardır. Bu tip cevaplar, anketi yapanları -doğal olarak- Türk liselerindeki eğitimin/gençlerin yüksek oranda milliyetçi olduğu sonucuna ulaştırmıştır.[238] Bireylerin egzistansiyel dünyalarında önemli bir yeri olan İslâm'ın, Osmanlı'dan gelen kültürün ve düşünce kalıplarının, özellikle devletin ideolojik aygıtlarıyla aşılanan milliyetçilik ideolojisiyle beraber (milliyetçilik İslâmi birleştiriciliğin yerini alacak bir ideoloji olarak empoze edilmiş olsa da bu ideolojiyi İslâm'a aykırı bulmadan, onunla birleştirerek karma bir ideoloji oluşturanların olduğu gözden kaçmamalıdır) bireyleri şekillendirmesi; Cumhuriyet Türkiyesi'nde önemli bir taraftar kitlesi bulmuş olan Türk-İslâm Sentezi'ne dayalı ideoloji ve söylemin yaygınlaşmasına yol açan şartların oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Bahsedilen anketin diğer önemli bir yanı ise -dinsel ideolojinin yerine milliyetçi ideolojinin okullardaki öğrencilerde ağırlık kazanması gibi radikal değişikliklerle beraber- Osmanlı'dan gelen patrimonyal davranış kalıpları ve zihniyetin devam ettiğinin tespit edilmesidir. "Bir insan eğer kendinizden yaşlıysa, nasıl bir insan olursa olsun saygıyı hak eder" önermesine % 70'ten fazla kişinin katıldığını beyan etmesi bunun göstergelerindendir.[239]

Cumhuriyet döneminde merkezin ideolojisini çevreye taşıyan eğitim aygıtları okullarla sınırlı kalmamıştır. Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi aygıtlar da olmuştur. Halkevleri, Meşrutiyet'te kurulan Türk Ocakları'nın yerini aldı. Halkodaları ise Cumhuriyet döneminde, küçük yerleşim birimlerinde kurulan, Halkevleri ile aynı çizgideki kuruluşlardı. İnkılâbı yaymak, İslâmi ideolojinin gücünü kırmak gibi amaçlarla kurulan ve faaliyet gösteren bu kurumların, kapatılana kadar CHP'ye bağımlılığı sürdü.[240] 1950'ye gelindiğinde 477 Halkevi ve 4332 Halkodası vardı; en etkin dönemleri 1923-1940 arası olan bu kurumlar, 1951 yılında DP tarafından kapatıldı.[241]

Köy Enstitüsü projesinin fikri arka planında, 1924 yılında Türk eğitim sistemi için rapor hazırlayan John Dewey ve ayrıca William James gibi filozofların pragmatist felsefesi olduğu söylenebilir.[242] Diğer yandan köye göre öğretmen yetiştirmek, modernleşmeyi köye inşa edilecek kurumlarla gerçekleştirmek fikrinin kökeni II. Meşrutiyet'e kadar gider.[243] Köyün içinden köye öğretmen yetiştirme hedefini güden bu kurumlardan 17 bin kadar köy çocuğu öğretmen olarak yetişmiş ve geniş bir kitleyi bunlar eğitmişlerdir. Bu kurumlar teorik bilginin yanında pratik uygulamaya da önem vermiş; makine kullanımı, hastalıkla savaş, kooperatifçilik ve hayvancılık gibi birçok konuda köylüyü eğitmişlerdir. Köy Enstitüleri fikri arka planlarında var olan

pragmatizme uygun eğitimlerinin yanında, Cumhuriyet merkezinin ideolojisini; köyde, imamın yerine Cumhuriyet'in yetiştirdiği öğretmeni önder yaparak yerleştirmeye çalışmışlardır.[244] 1948'e kadar sayıları 21'e ulaşan Köy Enstitüleri, 1954 yılında DP iktidarı tarafından öğretmen okullarına dönüştürülerek ortadan kaldırıldı.[245] Kurulduklarından itibaren ideolojik tartışmaların içinde olan ve pragmatik amaçlarının yanında kurucu ideolojiyi yaygınlaştırmaya çalışan bu kurumların, kapatılış sebeplerinden biri ise bu kurumlarda yetişen yeni neslin toprak reformunu desteklemesi ve buna karşı olan büyük toprak sahiplerinin bu kurumların kapatılmasına çalışmaları olmuştur.[246]

4. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler

Cumhuriyet'in merkezi, dinsel kurumlara farklı şekillerde yaklaşmıştır: Bu farklı yaklaşımlar gücünü yok etme, kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma olarak özetlenebilir. Yeni devletin ideolojisine ve kurduğu ideolojik aygıtlara rakip olabilecek halifelik gibi önceki dönemin aygıtları kaldırılarak, yeni devletin ideolojisine karşı -yeni merkeze karşı- kitleleri seferber edebilme potansiyeli bulunan kurumlar yok edilmiş oldu. Camilerin nasıl kontrol altına alınması gerektiğiyle ilgili bir endişe ise hep vardı; camilerin, cemaatlerin kontrolüne geçmesinden korkuluyordu. 1931 yılında çıkarılan bir kanunla cami ve mescitlerin yönetimiyle görevlilerin atanması Evkaf Umum Müdürlüğü'ne geçti. 1950 yılında çıkarılan bir kanunla ise buraların yönetimi ve görevlilerinin atanması tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredildi.[247] Tüm bu değişikliklerde camiyi, hutbeyi ve imamla müezzin gibi görevlileri kontrol altında tutma, gereğinde bunları devletin ideolojisi ve menfaatleri doğrultusunda kullanma yaklaşımı değişmedi.

Camilerde verilen vaazların ve de özellikle cuma günü camilerde okunan hutbelerin kontrolü hep Cumhuriyet merkezinin ilgi alanında oldu. Eski Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin,

Diyanet İşleri Başkanı olmadan önce 1920'lerde yazdığı hutbe kitabında yer alan hutbe başlıkları, camilerin nasıl ideolojik aygıt olarak kullanıldığı konusunda fikir verici niteliktedir. Bu başlıkların bir kısmı şöyledir: "Çalışan mükâfatını görür", "Vatan Müdafaası", "Türk Hava Kurumu'na yardım", "Askerlik şerefi".[248] Camilerin minarelerinin arasına mahyalar -ışıklı yazılar- yoluyla yazılan yazıları incelememiz bile aynı yönde bir kanaat verecektir. Minarelerin arasına mahyalarla yazılan bazı sloganlar şöyledir: "Varol İnönü", "Türk yılmaz", "Yaşasın gaziler", "Vatan sevgisi imandandır", "Yaşasın misak-ı milli".[249] Diyanet'in ideolojik aygıt olarak kullanımı, Diyanet'in, Cumhuriyet merkezinin rahatsızlık duyduğu Nurculuk ve Süleymancılık gibi akımlara karşı raporlar hazırlamasından da anlaşılabilir. Örneğin, Nurculuk hakkındaki raporda Nurculuk; İslâmi esaslara uymayan yorumlar yapmak, Said Nursi'yi aşırı yüceltmek, Kuran ve sünnete aykırı akıldışı yaklaşımlarda bulunmak, Atatürk'e saldırmak, Kürtçülüğü körüklemek, şapka devrimine karşı çıkmak gibi hususlarda eleştirilmiştir.[250] (İlerleyen sayfalarda Said Nursi ayrıntılıca değerlendirilecektir.)

Cumhuriyet'in kurucu kadroları, caminin halka nüfuz etmedeki öneminin farkındaydılar. Cumhuriyet'in karizmatik lideri Atatürk'ün bizzat kendisinin camilerde hutbe vermiş olması da bu farkındalığın bir göstergesidir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde okuryazar oranının düşüklüğü, televizyon gibi araçlarla kitlelere ulaşımın mümkün olmadığı hatırlanırsa; kitapların veya televizyon programlarının insan zihnini uyandırmasına, yeni sorunlarla karşılaşmasına ve bunlar hakkında yeni çözümler benimsemesine olanak vermeyen bu ortamda, "söz" ile nüfuzun belki de en etkili ortamı olan hutbelerin ve vaazların önemi daha iyi anlaşılır. Cumhuriyet'in merkezi şüpheyle yaklaştığı imamın yerine liderliği öğretmene vermeye çalışmıştır ama diğer yandan sözlü kültürün etkin ve dinsel meşrulaştırmanın insanların zihinlerinde önemli olduğu bir ortamda, imamların etkileme gücünden faydalanmaya ve imamlar ile camileri ideolojik aygıt olarak kullanmaya da çalışmıştır. Buna rağmen Cumhuriyet'in 1940'ların sonuna kadarki döneminde camiyi, imamı, müezzini ideolojik aygıt olarak kullanma eğiliminden daha fazla gücünü yok etme ve kontrol etme eğilimlerinin hâkim olduğunu söyleyebilirim. 1927'de nüfusun 13.6 milyon olduğu dönemde Diyanet'e bağlı cami görevlilerinin 5668 kişi olmasına karşın, nüfusun 20.9 milyon olduğu 1950 yılında, cami görevlilerinin sayısının nüfustaki bu büyük artışa rağmen 4503'e düşmesi de bunu göstermektedir.[251]

5. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

Cumhuriyet merkezinin, bir yandan dinsel ideolojinin tehdidinden korunma, bir yandan dinsel kurumları ideolojik aygıt olarak kullanma, 1946'dan sonra ise çevrenin taleplerine cevap verme arzularının şekillendirdiği Diyanet dışındaki Türkiye Cumhuriyeti'nin deneyimine mahsus kurumların başında imam hatipler ve ilahiyat fakülteleri gelmektedir. İslâm dünyasında laiklik ilkesi doğrultusunda, din hizmetini kamu hizmeti olarak gören, din görevlisini kamu görevlisi olarak değerlendiren Diyanet gibi bir kuruma pek

rastlanmaz. Diğer yandan matematik, fizik, kimya dersleriyle beraber tefsir, hadis ve fıkıh derslerini beraber okutan ve Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan imam hatip liseleri deneyimi de hem Osmanlı medreselerinden hem de diğer Müslüman ülkelerdeki dinsel eğitim kurumlarından önemli ölçüde farklıdır.[252] YÖK'e bağlı olan ilahiyat fakülteleri de gerek kurumsal yapısı gerek ders programlarıyla Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü bir deneyimi yansıtmaktadır. Bir yönüyle devletin ideolojisine hizmet eden, bir yönüyle devletin ideolojisine zıt ideolojilere kaynaklık etmesinden çekinilen bu kurumlar, Cumhuriyet tarihi boyunca birçok tartışmanın odağında olmuştur.

Cumhuriyet'in çok partili hayata geçişe kadar olan döneminde, imam hatip liselerini ve ilahiyat fakültelerini de ideolojik aygıt olarak kullanmaktan çok, bunlardan doğabilecek potansiyel tehlikeleri yok etme eğiliminin hâkim olduğunu söyleyebilirim. Medreselerin kapatılmasından sonra Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı, eğitim süresi dört yıl olan imam ve hatip mektepleri açılmıştır. 1924-1925 öğretim yılında ise Darülfünun (İstanbul Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi 400 öğrencisiyle öğretime başlamıştır. İmam hatip mektepleri 1931-1932 öğretim yılında öğrencisizlik gerekçesiyle kapatıldığı gibi, 1933 yılında İstanbul İlahiyat da öğrencisizlik gerekçesiyle kapatılmıştır.[253] Öğrencisizlik gerekçesiyle kapatmanın arka planına baktığımızda; Cumhuriyet merkezinin, dinsel ideolojinin güçlenip kontrolden çıkmasıyla ve merkezin ideolojisine rakip olmasıyla ilgili endişelerine tanık oluruz. Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924'te liselerin, 1927'de ortaokulların, 1929'da ise ilkokulların ders programlarından dini içerikli dersler kaldırılmıştır. Böylece ilahiyat fakültelerinin mezunlarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kurumlarda çalışabilmelerinin olanağı ortadan kalktı. Kapatılan imam ve hatip mektepleri ile ilahiyat fakülteleri mezunlarına alternatif bir çalışma olanağı sunacak ortam da yok oldu. İlahiyat fakülteleri ve imam hatiplere ayrılan ödeneklerin kesilmesi, din görevlisi olmanın toplumsal statü açısından eski itibarından uzaklaşması da bu kurumların 1930'ların başında ortadan kalkma sebeplerini oluşturmaktadır.[254]

"Oyun gücü"nün -bu, çevrenin merkeze karşı belli bir oranda güç kazanması demekti- ortaya çıkmasıyla, çevrenin istekleri de Cumhuriyet merkezinin politikalarının belirlenmesinde etken olmaya başladı. CHP iktidarının devam ettiği 1948'de verilen bir teklifle imam hatip yetiştirme kursları açıldı. DP iktidarı 1951'de ortaokul seviyesinde dört yıllık imam hatip okullarını, 1955'te bu okulların üç yıllık lise kısmını eğitime başlattı. 1960 ihtilaline kadar 19 imam hatip kuruldu. İhtilal sonrası hükümetler döneminde; 1962-1963'te 7 tane, 1965'ten sonraki Süleyman Demirel başkanlığındaki hükümetler döneminde ise 46 tane imam hatip kurularak, 1971 'deki muhtıraya gelindiğinde 72 sayısına ulaşıldı. 1971 askeri müdahalesinde bu okulların orta kısımları üç yıla indirildi ve ders programlarında diğer ortaokullarda okutulan din bilgisi dersi dışında dini içerikli bir ders bırakılmadı. Ayrıca bu 72 okulun son dönemlerde açılanlarının liselerinin açılmasına izin verilmeyerek, lise seviyesinde bu okulların sayısı 42'ye düşürüldü.[255] 1971 askeri darbesinin güdümündeki Nihat Erim hükümeti, imam hatiplerin sadece kendi alanlarında yükseköğretime hazırlayacağına dair 1972 yılında bir yönetmelik de çıkardı. Fakat bir yıl sonra imam hatip okulları, imam hatip liselerine dönüştürüldü ve yapılan yeni düzenlemeyle bu liselerin mezunlarının, edebiyat kolu mezunlarının girebildiği yükseköğretim bölümlerine girmelerinin önü açıldı. 1951-1952 öğrenim döneminde bu okullarda sadece 876 öğrenci varken; 1969-1970'te bu okulların orta kısmında 36.655, lise kısmında 5.235 öğrenci öğrenim görmeye başladı.[256] 1971 muhtırasından sonra 1973-1974 öğretim yılında ise imam hatiplerde 34.482 öğrenci varken 19801981 öğretim yılında bu sayı 201.004'e ulaştı. Ecevit hükümetince 33, Demirel hükümetlerince 269 imam hatip açılarak toplam 374 sayısına ulaşıldı. Ecevit hükümetinde ve Demirel hükümetlerinde koalisyon ortağı olan Milli Selamet Partisi'nin çabaları, bu kurumların sayısının nüfusun artış hızına oranla böylesi yüksek bir şekilde çoğalmasında etkili oldu.[257]

6. İdeolojik Aygıt Olarak Medya

Cumhuriyet merkezi açısından iletişimsel ideolojik aygıtlar da çevreye nüfuz etmede önemli olmuşlardır. Gazeteler ve dergiler gibi iletişim araçları üzerinde devletin tekeli olmamıştır. Nitekim bunlar, uzunca bir dönem merkezin ideolojisine aykırı fikirleri seslendirmede -mevcut olan kuvvetli sansür uygulamalarına rağmen- en önemli araçlar olmuşlardır. Diğer yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lerin sonuna kadar, devletin, radyo ve televizyon yayıncılığı üzerinde tekeli olmuştur. Cumhuriyet'in daha başlarında 1927 yılında radyo yayıncılığı başlamıştır.[258] Radyo, büyük kısmı okuryazar olmayan bir topluma, Cumhuriyet'in sözle ulaşmasının aracı olmuştur. Böylece devletin, diğer ideolojik aygıtlarıyla ulaşamadığı bir kitleye ulaşma aracı bu iletişimsel ideolojik aygıt olmuştur. 1961 Anayasası'nda "Radyo ve televizyon istasyonlarının idaresi, özerk

kamu tüzelkişiliği halinde, kanunla düzenlenir" şeklinde bahsi geçen televizyon yayını ise dünyaya göre hayli geç bir tarihte, 1968 yılında, deneme yayınlarına başladı[259] ve sözle beraber görüntüyle de etki olanağı doğmuş oldu. Şehirleşmenin artması, köylere elektrik gitmesi, vericilerin ülkede daha çok yayılması, televizyonların gittikçe ucuzlaması ve yayın saatlerinin artması gibi unsurlar televizyonla etki olanağını arttırmıştır. Fakat televizyonla tam da geniş kitlelere ulaşılması mümkün olmuşken, bu alanda devlet tekeline son verilerek, özel radyolarla beraber özel televizyonların da faaliyete geçmesi, bu çok etkin iletişim araçlarının ideolojik aygıt olarak önemini azaltmıştır. Devlet merkezinin 1980'lerden sonra yukarıdan-aşağı değiştirme gücünün azalmasına yol açan önemli unsurlardan biri de -üçüncü bölümde görüleceği gibi- radyo, televizyon gibi iletişim araçlarında devletin tekelinin kalkması olmuştur.

Sonuçta Cumhuriyet döneminde merkez, Osmanlı merkezinden çok daha fazla ideolojik aygıtlarıyla nüfuz etme potansiyeline sahip olmuştur. Osmanlı merkezinin ideolojisine uygunluğuyla gücünden faydalanılan dinsel ideolojik aygıt dışındaki hukuksal, kültürel, iletişimsel ve de özellikle eğitimsel ideolojik aygıtlarla Cumhuriyet merkezi, önceki dönemden vatandaşlarına çok daha fazla nüfuz edebildi ve dönüştürdü. Cumhuriyet merkezinin ideolojik aygıtlarıyla bu nüfuzu; yeni sosyal-siyasi yapının olanakları, yeni teknolojinin imkânları ve karizmatik liderin (Atatürk) halk üzerindeki etkisi gibi faktörlerle birleşip İslâm ülkelerinde benzeri görülmedik boyuttaki devrimci bir değişim sürecinin yaşanmasına sebep oldu.

7. Şehirleşme Sonucunda İdeolojik Aygıtların Artan Önemi, Kadınlarda Değişim, "İslâmi" Sembollerle Karşılaşma

Merkezin çevreye ideolojisini yayabilmesi, ideolojik aygıtlarıyla çevredeki bireylerin karşılaşabilmesine, ayrıca teknolojik imkânların kullanılabilmesine bağlıdır. Bu karşı karşıya gelme olgusunu mümkün kılan en önemli sosyal faktörlerden biri ise şehirleşme olmuştur. Şehirleşmenin getirdiği şartlar, bireylerin daha çok eğitim almasını gerektirmiş ve devletin eğitimsel ideolojik aygıtı, bireyleri biçimlendiren en önemli araçlardan biri olmuştur. Şehirleşen bireyler hukuk işlerini çözmekte daha çok devletin hukuki aygıtıyla karşı karşıya gelmeye başlamışlardır. Örneğin evlilik ve boşanma gibi olaylarda bireyler artık devletle daha çok muhatap olma durumunda kalmışlardır. Şehirleşmeyle beraber bireyler, her nesilde daha fazla; devletin edebiyat, güzel sanatlar ve diğer kültürel alanlarla ilişkili ideolojik aygıtlarıyla karşılaşmışlardır. Şehre göçle beraber, birçok kişinin elektriği olmayan bölgelerden, elektriği olan şehirlere taşındığını hatırlamak gerekir (1980'lerden önce Türkiye'deki köylerin çoğunluğunda elektrik yoktu). Elektriği olan ve verici sinyalleri daha iyi algılayan şehirlerde, devletin resmi radyosu gibi ideolojik aygıtlarının etkisi altına girmek de mümkün oluyordu.

Şehirleşme olgusu, çevredeki bireylere ideolojik aygıtlarla daha çok nüfuz edilmesine olanak tanımasının yanında, oluşturduğu yeni sosyal yapı ve güç ilişkilerini yeniden şekillendirmesiyle de bireyleri dönüştürdü. Örneğin Türkiye'deki kırsal kesimlerden şehre göç eden kadınlarla ilgili olan araştırmalar, özellikle şehirlerde oluşan yeni durum neticesinde çalışmak zorunda kalan kadınların ve de onlardan daha da çok devletin eğitimsel ideolojik aygıtıyla şekillenen kızlarının; aile içindeki gücünün arttığını ve klasik patrimonyal geleneği sorguladıklarını ve dönüştürdüklerini göstermektedir.[260] Bu kitapta özellikle odaklanılan konulardan biri olan kadınların kamusal alana çıkış oranını arttıran en önemli etkenlerden biri şehirleşme olmuştur. Kadınların kamusal alana çıkışının artması Cumhuriyet merkezinin ideolojisiyle örtüşmüştür; fakat bunun yanında, Berktay'ın dikkat çektiği gibi, birçok Kemalist aydının, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişmesine çok hevesli olmadıkları, "hem ailevi hem de içtimai vazifelerini müdrik uysal kadını rol modeli olarak sundukları" da gözden kaçmamalıdır.[261] Şehirleşme ve Cumhuriyet'in ideolojisinin kadınlar üzerinde yol açtığı değişime karşılık, Kemalist aydınların da içinde olduğu geniş bir kesimin, geleneksel cinsiyet rollerini muhafaza etmeye çalışmalarının beraberce kadınlar ve cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkisi "karışım kimlikler"in oluşma sebeplerinden birisidir.

Dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi, şehirleşmeyle beraber, büyükanne ve büyükbabalar gibi üyelerin de içinde yer aldığı geniş ailelerden anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aileye geçiş yapılmıştır. Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçişte, yeni devletin ideolojisine ve bu ideolojisini kurduğu ideolojik aygıtlarıyla aktarmasına sorun teşkil edecek Osmanlı ile irtibatlı iki tane kurum vardı. Bunlardan birincisi dinsel ideolojik aygıttı; Cumhuriyet -daha önce değinildiği gibi- bu aygıtın tehlikesine karşı halifelik gibi kurumlarını kaldırarak ve Diyanet gibi kendi kontrolünde yeni aygıtlar kurarak, tutum belirledi. Diğer yandan Althusser'in de dikkat çektiği gibi, aile kurumu da bir ideolojik aygıt vazifesi görebilmektedir,[262] fakat Cumhuriyet'in eğitimsel, hukuki, ideolojik, dinsel aygıtlardaki tasarruf gücü bu kurumda yoktu, Cumhuriyet'in

başlangıcında bu kurumun devletin ideolojik aygıtı gibi fonksiyon gördüğü söylenemez. Devletin sekülerleştirici ideolojisine karşı bireylere İslâmi bir hayat görüşü veren en önemli kurum aile olmuştur. Şehirleşme, bunu yok etmemiştir ama ailenin çekirdek aile olmasına yol açarak; önceki dönemin ideolojisine göre hayatlarının daha uzun bir dönemini geçirmiş ve Cumhuriyet'in dönüştürücü yeni ideolojik aygıtlarıyla daha az karşılaşmış olan büyükanne ve büyükbabaların yeni nesiller üzerindeki etkisinin azalmasına yol açmıştır. Kocalarının aileleriyle yaşamaktan uzaklaşma, kadınların, erkek egemenliğine dayalı değerlere göre işleyen geniş ailelerden uzaklaşmaları ve daha çok otonomi kazanmalarına da sebep olmuştur.[263] Devletin ideolojik aygıtlarıyla kırsala nazaran daha sık karşılaşan ve öğretmen gibi Cumhuriyet ideolojisini taşıyan aktörlerin daha çok etkisine giren bireylerin hayatlarında, çekirdek ailelerinin de -eskisine oranla- belirleyici rolü azalmıştır. Eğitimin ve üretimin aile dışında yapılmasının yanında, modern devletin sağlık ve emeklilik sigortası gibi hizmetleri kapsayan sosyal yapısıyla, ailenin güvenlik birimi olmakla ilgili fonksiyonlarını azaltması da ailelerin bireyler üzerindeki etkisini azaltan faktörler olmuştur.[264]

Modernleşmeyle ilgili birçok değişim şehirleşmenin artmasıyla ilişkilidir; fakat 1950'ye kadar şehirleşmenin yok denecek kadar düşük düzeylerde olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tablodan da görüleceği gibi 1927 yılında kırsal kesimde yaşayan nüfus % 75,8 oranında iken, 1950'de çok ufak bir değişiklikle bu oran % 75,0 olmuştur. Bu oran, Batı'daki modernleşmeyle Türk modernleşmesi arasındaki önemli bir farklılığı anlamamızı sağlayabilir. Batı'daki modernleşme toplum seviyesindeki değişimler üzerinde yükselmiştir ve şehirleşmenin getirdiği yeni toplumsal yapı ve üretim ilişkilerindeki farklılaşma, Batı modernleşmesinin en önemli dinamiklerinden biri olmuştur. Oysa Türk modernleşmesinin en devrimci kültürel değişikliklerinin içinde yapıldığı 1950'ye kadarki dönemde şehirleşme oranı ancak % 1 kadar artmıştır.

Toplam nüfus, kent ve kır nüfusları, kent ve kır nüfuslarının toplam içindeki yeri [265]

Sayım Yılı	Toplam N. (milyon)	Kent N. (milyon)	Kır N. (milyon)	Kent (%)	Kır (%)
1927	13.6	3.3	10.3	24.2	75.8
1940	17.8	4.3	13.5	24.3	75.6
1950	20.9	5.2	15.7	25.0	75.0
1960	27.7	8.8	18.9	31.9	68.1
1970	35.6	13.6	22.0	38.5	61.5
1980	44.7	19.6	25.1	43.9	56.1
1985	50.6	26.8	23.7	53.0	47.0
1990	56.4	33.3	23.1	59.1	40.9
2000	67.8	44.0	23.8	64.9	35.1

"Oyun gücu'nün ortaya çıktığı, çevrenin İslâmi kültürle ilgili taleplerinin merkez politikalarını değiştirmeye başladığı 1946'dan önce, merkezin ideolojik aygıtlarının çevrenin önemli bir bölümünü teşkil eden kırsal kesime daha az nüfuz etmesi ve kırsal kesimin İslâmiyet'le bağlantılı olan kültürünü geniş aile (kırsal kesimde büyükanneler, büyükbabalar, dayılar, halalar... aynı hanede yaşamadığı zaman da birey üzerinde etkin olurlar) gibi unsurlarla muhafaza etmesi sayesinde "İslâmi kültür" özellikle çevrede muhafaza edildi. Bu dönemden sonra ise göçlerle beraber, İslâmi unsurlara referansları içinde barındıran geleneksel kültür şehre taşındı; böylece bu döneme kadar belli oranda sekülerleşmiş olan merkez, "İslâmi kültür" ile karşı karşıya gelmesinin önemli bir bölümünü göç eden bu kesimle karşılaşması üzerinden yaşadı. Burada altı çizilmesi gereken olgu, eskiden "İslâmi kültür"ün ortodoks temsilcisi olarak daha çok merkezin "yüksek kültürü" kabul edilmesine karşılık; bu dönemden itibaren "İslâmi kültür"ün çevrenin "alçak kültürü" ile temsil edildiğine dair oluşan algıdır. Mardin, -Robert Redfield'ten ödünç aldığı kavramlarla- Osmanlı'daki merkezin, Farsça ve Arapça kelimelerle dolu dilini, elit yaşamını ve ortodoks[265] İslâm'la temsilini "yüksek (great) kültür" olarak niteler. Çevrenin, halk Türkçesi'nden oluşan dilini, göçebe veya tarıma dayanan yaşam şekillerini ve heterodoks dini akımları da barındıran çeşitliliğini ise "alçak (little) kültür" olarak tanımlar.[266]

Daha önce, birçok kişinin gözünde -İslâmi teoloji açısından bu doğru olmasa da- İslâm'ın en yüksek temsilcisi olan halife aynı zamanda padişahtı, padişahsa sarayın elit yaşamının, ülkeyi yönetecek bir eğitimin ve hiyerarşide üstünlüğün sembolüydü. Köyden şehre göçle merkeze gelen, İslâmi kültürle ilişkilendirilen başörtüsü, takke veya şalvar[267] gibi sembolleri görünür kılan tipik bireyler ise fabrika işçileri veya kapıcılar gibi,[268] elit olmayan bir yaşamın, az eğitimin ve hiyerarşide toplumun alt tabakalarının üyeleriydi.

Elbette şehirleşmenin hızla arttığı dönemlerde, İslâmi ideolojiyi benimseyen ve İslâmi olduğu ileri sürülen sembolleri görünür kılanlar, köy kültürü ile İslâmiyet'e referanslı birçok öğeyi karıştırmış olan ve şehre göçle görünür olmaya başlamış olan kesimden ibaret değildi. Fakat bunlar önemli bir bölümü oluşturuyordu. Nitekim İslâmi kimliğiyle Kemalist merkezin ötekisi olan, diğer yandan şehirliliğiyle ve elit kesimin okulu Galatasaraylı olması gibi özellikleriyle göç eden bahsedilen kesimin de ötekisi olan Mehmet Şevket Eygi gibi kişilerin; köylülük ile İslâm'ın karıştırılmasından ve bu karışımda ortaya çıkan estetik yoksunluğundan duydukları rahatsızlığı sıkça beyan etmeleri de,[269] bahsedilen göç eden kesimin, birçok kesimin zihninde, İslâmi kültürle özdeşleştirilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Zamanla, köyden kente göç eden bu kesimden birçok kişi, şehrin sunduğu fırsatlardan yararlanarak (şehirleşmenin arttığı dönemlerde liberal ekonomi uygulamaları ile zihniyetinin yaygınlaşması ve merkezin onayı olmadan zenginleşme imkânlarının daha fazla mümkün olması sayesinde), toplumun üst tabakalarına doğru hareket etti. Kapitalist sistemin yaygınlaştığı toplumlarda soy sop üyeliği, eğitim seviyesi gibi unsurlardan öncelikli olarak toplumsal tabakalaşmanın; sahip olunan maddi güç çerçevesinde gerçekleşmesi, bahsedilen birçok kişinin yukarı tabakalara doğru hareketinde etkili oldu. Fakat kapitalizmin kanaat yerine hırs, toplum yerine bireye önem veren sisteminin bir parçası olan bu kesimden birçok kişi; kapitalizmin üretim ilişkilerine girmenin ve her nesilde daha fazla Cumhuriyet'in ideolojik aygıtlarıyla şekillenmenin neticesinde, kimliklerinde de önemli değişimler yaşadı. 1946'dan sonraki görece özgür ortam, bu kesimden birçok kişinin, İslâmi kimliklerini yitirmeden bu değişimleri yaşamalarında önemli bir unsurdu. Sonuçta bu kesimden birçok kişi, kapitalist ilişkilerin ve Cumhuriyet'in ideolojik aygıtlarının şekillendirmesiyle beraber kimliklerindeki İslâmi unsurları da muhafaza etti; bu süreçler "karışım kimlik" olgularına kaynaklık eden unsurlardandır. Lakatosçu terminolojiyi kullanarak; İslâmi "çekirdek" muhafaza edilirken, kimliğin "kuşak" kısmında önemli değişimler yaşandığını, muhafaza edilen "öz" ile beraber yeni "inşalar"ın gerçekleştiğini söyleyebilirim. Türkiye'de -Mısır, İran ve Pakistan gibi birçok İslâm ülkesinde olduğu gibi- İslâmi kesimin önemli yeni aktörlerinin, yeni kentleşmiş ve eğitimli (ideolojik aygıtlarla karşılaşmış) kesimin içinden çıkması, bahsettiğimiz kesimin kimliklerinde yaşadığı değişimi önemli kılmaktadır.[270]

Burada dikkat edilmesi gerekli bir husus yukarıdan-aşağı modernleşme küreselleşmeye dönüştükçe, yani küresel ekonomi ve kültür ile irtibatlar arttıkça ve dünyadaki ekonomiyle bütünleşilip, modern üretim araçları ve iş ilişkileri Türkiye'ye girdikçe, "dıştan içe" gelen etkinin toplumsal dönüşümlere yol açarak bahsedilen süreçleri tetiklediğidir. Küresel üretim ilişkileri ve üretim araçlarıyla bütünleşmenin getirdiği bu değişim, 1920'li yıllardaki merkezin yukarıdan-aşağı, "devrimci emirler" ile oluşturduğu değişimden farklıdır. Makineleşmenin artması ve dünyadaki yeni teknolojilerin ithalatı şehirleşmeyle ilgili süreç açısından kritik öneme sahiptir. Örneğin bir traktörün altı tane tarım işçisinin işi bırakmasına sebep olduğu hesaplanmaktadır; her işçinin ortalama dört kişilik bir ailesi olduğu kabul edilirse, bir traktör 24 kişinin göçmen olmasına sebep olmuş demektir. 1950 yılında 16.585 olan traktör sayısının 1980 yılında 436.369 olduğunu düşünürsek,[271] şehirleşmeyle oluşan mobilizasyonun arkasındaki itici kuvvetin önemli bir unsurunu idrak etmiş oluruz. Şehirleşme ise hem kırsal kesimdeki kültürle karışmış haldeki "İslâmi kültür"ün merkezin yanına taşınmasına hem de merkezin ideolojik aygıtlarının bu kesimin üzerinde daha etkin olmasına sebep olmuştur. Şehirleşme yukarıdan-aşağı emirle oluşan bir değişimden ziyade, -nitekim yukarıdan-aşağı emirle değişimin en yoğun olduğu yıllarda şehirleşme oranı çok düşüktü- modernleşme ve küreselleşme gibi süreçlerin sonunda, dünyadaki birçok bölgede kullanılana benzer teknolojiyi ithal etmek gibi dinamikler sonucunda yaşanmış bir süreçtir. Diğer yandan şehirlere göç edenler, kırsal bölgelere oranla daha çok muhatabı oldukları ideolojik aygıtlarla yukarıdan-aşağı bir sürecin sonucunda şekillenmişlerdir.

C. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yönetici Zihniyet

1. Batıcılık, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm ve Hermenötik Yaklaşım

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla devletin yönetici zihniyetinde paradigmal bir değişiklik yaşandı. Tocqueville'in "Hiçbir toplum hazır olmadığı bir devrimi yapamaz" görüşü Türkiye toplumu için kısmen geçerlidir;[272] toplumun bütünü olmasa da toplumu yukarıdan-aşağı şekillendirme gücünü elinde bulunduran yeni merkezin yöneticileri, devrimci değişimlere yol açacak fikirlere hazırlanmışlardı. Cumhuriyet merkezinin yeni yöneticilerinin zihni, Osmanlı modernleşmesi döneminde, başta Fransa olmak üzere Batı dünyasından gelen yeni görüşlerin etki alanına girmişti ve Osmanlı'nın yıkılışıyla kurulan yeni devlet, bu yeni görüşlerin rehberliğinde devrimci değişikliklerin yapılabileceği fırsatı hazırlamıştı. Cumhuriyet'in hemen ilk yıllarında Osmanlı'nın "din-ü devlet" idealindeki "din" devletin yönetici zihniyetinden çıkarıldı ve "din" ile problemli bir ilişkiler dönemine girildi. Batıcılık, Pozitivizm, laiklik, ilerlemecilik, milliyetçilik gibi kavramlar yeni yönetici zihniyetin temel unsurları oldu. Kurucu zihniyete hermenötik yaklaşımın; bu zihniyetin çözümlenmesi ve Cumhuriyet merkezinin dinle ilişkisinin belirlenmesi açısından verimli olacağı kanaatindeyim. Hermenötik yaklaşımla, Cumhuriyet merkezinin, içinde olduğu paradoksları çözmek yerine anlamaya yönelmeyi ve yorumlama sürecine eşlik eden "engelleyici önyargıları" keşfedip, yorumlamaları bu farkındalıkla düzeltmeyi hedefliyorum.

Cumhuriyet merkezinin toplumsal mühendisliğinin teleolojik yaklaşımının, kendisini ulaşılması gerekli hedef olarak nitelediği "Batılılaşma"; Atlantik'in iki tarafındaki Amerika ve Avrupa kıtalarına benzemekten çok daha soyut bir anlam içeriyordu. Bu anlam, Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm gibi felsefi ve sosyolojik teorilerle de ilişkiliydi. Buna göre tarihsel yasaların kaçınılmaz bir sonucu olarak toplumlar ilkel aşamalardan daha gelişmiş aşamalara geçerler; "Batı" ise bu aşamalara daha erken ulaştığı için rol modeldir. Bu yüzdendir ki Kurtuluş Savaşı'nın kendisine karşı yapıldığı, Türkiye üzerinde "hain emelleri" olduğuna inanılan Avrupa devletlerine benzemeye çalışmak -Batılılaşmak- sorun

olmuyordu; asıl hedef evrimsel basamakların daha üstüne doğru tırmanmak, yani gelişmek ve ilerlemekti. “Batı” ise bu soyut hedefe -modernleşme- ulaşmakta başarılı olmuş somut bir rol modeldi. Cumhuriyet’in yönetici zihniyetine hâkim olan ilerlemeci-teleolojik tarih anlayışı, Osmanlı’nın uzun dönemler zihnine hâkim olan; statikliği idealleştiren, değişimi kötüyle özdeşleştiren, kötüyle iyi arasında döngüsel tarih anlayışından önemli bir farklılaşmadır.[273]

Osmanlı modernleşmesinden itibaren Auguste Comte’un Pozitivizmi ve Herbert Spencer’in Sosyal Darwinizmi Türk aydınlarında önemli etkiler oluşturdu. Comte (1798-1857), insanlığın içinden geçtiği, her biri bir öncekinden gelişmiş duruma karşılık gelen üç aşama olduğunu söyler: Bunlardan birincisi olan teolojik aşama; fetişizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık gibi alt aşamalara ayrılır. Comte, ikinci aşama olan metafizik aşamayı, birinci aşamanın dönüşümü olarak değerlendirir ve Descartes gibi bu aşamanın temsilcisi olarak gördüğü isimleri eleştirir. En son aşama olan pozitivizmde ise bilimsel düşünce dinlerin yerini alacaktır.[274] Comte’ta “ucu kapalı evrim” düşüncesi vardır; pozitivizmle en mükemmel hale ulaşılır. Comte’un evrimciliği kadar, bilime yaptığı vurgu ve evrimsel son merhalede bilimsel düşüncenin dinlerin yerini alacağına dair görüşleri de Türkiye merkezindeki yönetici elit açısından önemli olmuştur. Buna göre, Osmanlı’nın içinde bulunduğu durum pozitivizm öncesi aşamalara denk geliyordu, Türkiye Cumhuriyeti ise bilimi dinin yerine ikame ederek pozitivist aşamaya geçmeliydi. Batılılaşma da zaten bu “ileri” aşamaya geçmeyi temsil ediyordu.

Herbert Spencer (1820-1903) ise felsefe tarihinde “evrim” kavramına en merkezi yeri vermiş olan filozoftur. Spencer, evrimi; Güneş Sistemi’nden canlıların bedenlerinden toplumsal yapıya kadar her alanda geçerli bir yasa olarak görmüştür.[275] O, evrimi; “Bilinmeyen-Kavranamayan bir Kudret”in kendini belli etmesi olarak değerlendirirken,[276] Comte’un materyalist yaklaşımıyla Hegel’in idealist çizgisinin arasında bir yerdedir. Spencer, “evrim”deki her bir sonraki aşamanın, öncekinden daha gelişmiş olduğunu söyler; konumuz açısından önemli olan toplumların geçirdiği aşamalar da bunda istisna teşkil etmez. Türk aydınları, Sosyal Darwinist görüşle Alman (Büchner, Haeckel) ve Fransız (Le Bon, Demolins) düşünürler üzerinden tanışmışlardır.[277] Cumhuriyet’in kurulduğu dönemde Marx’ın materyalist

tarih anlayışı gibi; insanlık tarihine içkin evrimsel tarih yasalarının olduğunu söyleyen, etkin, teleolojik felsefi-sosyolojik bir görüş de vardı; fakat sınıf çatışması temelinde teorisini oluşturan Marxist yaklaşıma, bölücülükten nefret eden Cumhuriyet merkezinin aydınlarının çoğunluğu sempatiyle yaklaşmadı.[278]

2. Teleolojik Tarih Anlayışı, Karl Popper ve Tarihsicilik

Andrew Dawison, Cumhuriyet Türkiyesi'ni Gadamerci hermenötikten faydalanarak anlamaya çalışır. Dawison; teleolojik beklentilerden, seküler bağlılıklardan ve sosyal bilimlerdeki modernist unsurlardan kaynaklanan "engelleyici önyargılar"ın tarihi anlama faaliyetine -hermenötik yaklaşıma- zarar verdiğini ileri sürer.[279] Dawison'un dikkat çektiği "engelleyici önyargılar" hem Cumhuriyet merkezini oluşturanların tarihi anlama ve toplumu yönlendirme faaliyetlerine eşlik etmeleri açısından hem de merkezdeki yöneticilerin eylemlerini değerlendiren sosyal bilimcilerin araştırma ve eserlerine rehberlik etmeleri açısından değerlendirilebilir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde merkezdeki birçok önemli kişinin, modern olanı "ilerici" yani teleolojik tarih anlayışına göre daha gelişmiş bir aşamayla özdeşleştirmesi; Osmanlı'nın özellikle dine referanslarla oluşturulmuş kültürüyle ilgili unsurlarını "gerici" olarak nitelemesi ve devletin ideolojisini ve ideolojik aygıtlarını "ileri" aşamaya ulaşacak şekilde tasarımlaması da düşünsel temelini teleolojik felsefi-sosyolojik yaklaşımlardan almıştır.[280]

Cumhuriyet merkezinin Batı'dan ithal ettiği paradigmadaki teleolojik fikirler, kendi içlerindeki paradokslarla Türkiye Cumhuriyeti'ne geçmiştir. Bu paradoksların en önemlilerinden biri; modernitenin en önemli unsurlarından birinin bireycilik olmasına karşın, moderniteyi devletle gerçekleştirmek ve teleolojik zihniyetle hareket etmek ideallerinin bireyciliğe karşı tehdit oluşturmasıdır. Teleolojik tarih anlayışının ve bu anlayışın insan bireyselliğine/özgürlüğüne oluşturduğu tehdide dikkat çeken filozoflardan biri Karl Popper'dır. Popper, yanlış ve tehlikeli gördüğü; tarihin temelinde yatan kanunlar veya yönelimler olduğunu ve tarihsel öngörünün mümkün olduğunu ileri süren teleolojik yaklaşımları "tarihsici" (historicism) olarak niteleyerek eleştirir.[281] "Tarihsiciliği" Popper, "açık toplum" (the open society) için bir tehdit olarak görür. Bu yaklaşımı benimseyenlerin, sosyal bilimlere; doğa bilimlerinde Ay tutulmasının

tahmin edilmesine benzer şekilde, gelecekle ilgili öngörü vazifesini yüklediklerini söyler.[282] Popper, tarihe yön veren yasalar olduğuyla ilgili her görüşü reddeder; Plato'nun değişimi dejenerasyon olarak gören yasası, Herakleitus'un mevsimlere benzer döngüsel yasaların tarihte olduğunu söylemesi,[283] Machiavelli, Vico, Spengler ve Toynbee'nin de benzer şekilde medeniyetlerin hayat devrelerinin yasaları olduğunu düşünmesi, aynı doğrusal evrimci yaklaşımlar gibi Popper'ın eleştiri oklarının hedefleri olmuşlardır.[284]

Popper, Comte ve Marx gibi "materyalist tarihsiciler"in olduğu kadar Platon ve Hegel gibi "idealist tarihsiciler"in yaklaşımlarını da reddeder. Popper, "tarihsici" görüşleri reddini; tarihin akışının insan bilgisinden ve bunların ürünü olan buluşlardan etkilendiği, bilimsel/rasyonel metotlarla ise bilgimizin artışını ve bilimsel buluşları önceden hesaplayamayacağımız, bu yüzden gelecekle ilgili öngörüde bulunamayacağımız ve bu yüzden teorik fiziğe benzer bir tarih teorisi olamayacağı argümanına dayandırır.[285] Tarihle ilgili yapılan öngörünün, tarihten bağımsız olmadığı ve öngörünün öngörüleni etkileyebileceği; Popper'ın "Oedipus etkisi" dediği etki de "tarihsiciliğin" objektif öngörüsünün imkânsızlığını gösterir.[286] Comte ve Mill'in, tarihsel ilerlemeyi insan doğasıyla temellendirmeye çalışan yaklaşımları da "tarihsiciliğin" hiçbir dayanağı olamayacağının gösterilmesi adına Popper tarafından reddedilmiştir.[287] Popper'ın yaklaşımı, sosyal bilimler ve felsefede olduğu gibi iktisat alanında da determinist yaklaşım yerine indeterminizmin ve gelecekle ilgili öngörülerde kesinlik iddiasında bulunmayan bir anlayışın desteklenmesinde kullanılmıştır.[288]

Tarihin yasaları olduğu görüşü, bu yaklaşımın bireylerin yapıp etmelerini önemsizleştirdiği ve tarihi öznesiz bir süreç olarak sunduğu için de eleştirilmiştir. Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesiyle, Hegel'in tarihsiciliğine karşı çıkışında bunu görebiliriz.[289] Hannah Arendt'in tarihe doğa yasalarının zorunluluğunun hâkim olduğunu söyleyen yaklaşımlara eleştirilerinin önemli bir boyutu da Arendt'in, totaliterlik eleştirisine merkezi bir yer veren siyaset felsefesi kadar felsefesindeki varoluşçu unsurlarla ilgilidir. Arendt, her bireyi eşsiz bir varlık olarak değerlendirir; bireylerin özgürce eylemde bulunmalarının bireylerden "umulmayanın" (unexpected) zuhur etmesi anlamına geldiğini söyler.[290] Arendt'in felsefi yaklaşımında önemli bir yeri olan "doğumluluk" (natality) da bireylerin

özgürce tahmin edilemeyen, beklenmedik eylemi gerçekleştirebilmelerine bağlıdır; eylem ise Arendt için politik aktivite demektir.[291] Eğer tarihin zorunluluk ifade eden yasaları varsa ve tarih öznesiz bir süreç ise bireylerin "umulmayanı" gerçekleştirebilmeleri mümkün değildir. Popper'ın "tarihsici" diye niteleyerek eleştirdiklerini Arendt, özgürlüğü zorunluluğa feda ettikleri için eleştirir.[292]

Popper ve Arendt'in dikkat çektiği gibi, tarihe yön veren yasaları bildiğini düşünenler, yani gelecek hakkında "bilimsel kehanet"te (scientific prophecy) bulunabileceğini düşünenler; bireylerin hayatlarına yön verme "vazifesi"ni üstlenme eğilimi göstermişlerdir. Tarihe bu determinist yaklaşım, bireylerin demokratik sorumluluk anlayışını; tarihin akışına kendi özgür eylemleriyle katkıda bulunmaları gerektiğine dair anlayışı tahrip etmiştir. Cumhuriyet merkezinin devrimci politikalarını en iyi ifade eden sloganlardan birinin "ilericilik", deyişlerden birinin ise "halk için halka rağmen" olması da yönetici zihniyetin teleolojik düşünce yapısını ve bu düşünce yapısına göre gerçekleştirilen toplumu yapılandırma projesini gösterir. Bireycilik kadar bireyciliğe tehdit olan bu düşünce yapısı da Batı felsefesinden nakledilen paradigmayla ilişkilidir. Cumhuriyet merkezi, Batı düşüncesini ithal etmekle, bu düşünce yapısındaki bahsedilen paradoksal unsurları da ithal etmiş oldu. Devletin birey karşısında oluşturabileceği tehdide Popper ve Arendt'ten önce de dikkat çekilmişti. Örneğin Kant'ın, insanın özgür olduğu ve mutlu olmak için zorlanamayacağı -halk için halka rağmen politikalarının uygulanamayacağı- yönünde Hobbes'un Leviathan'ına karşı önerdiği ilkeler de bireyin özgürlüğü ile ilgili endişelerden kaynaklanmıştır.[293] Fakat Kant'tan hemen sonra gelen Hegel'in ve ondan sonra Comte'la Marx'ın "teleolojik tarihsici" felsefeleri, -birçok önemli farklılıklarına rağmen "tarihsicilik" ortak paydasında buluşan bu felsefeler- modernitenin sürekli gelişme öngören doğası ve 16. yüzyıldan sonra teknoloji üretimindeki sürekli başarılar; Popper ve Arendt'in bireysel özgürlük karşısında tehdit olarak gördükleri teleolojik düşünceyi ve bu düşünceye göre devlet merkezinin halkı yönlendirmesiyle ilgili iradeyi geliştirmiştir. Modernitede ve Batı felsefesinin bahsedilen düşünce sistemlerinde bireye/çoğulculuğa karşı içkin olan tehditler, postmodernitenin ortaya çıkmasının da belirleyici unsurlarındandır.

3. Yönetici Merkezin Karşı Karşıya Kaldığı Paradokslar ve Hermenötik Yaklaşım

Devletin zorlayıcı gücüne karşı bireyciliğin gelişmesi için sivil toplumun güçlü olduğu ve gücün merkezde toplanmadığı toplumsal bir yapıya ihtiyaç vardır. Hatta bugüne kadar yapılmış olan en kapsamlı sosyal bilimler araştırmalarından biri olan Dünya Değerler Araştırması'nda ortaya çıktığı gibi bireyciliğin güçlenmesiyle ekonomik refah seviyesinin artması arasında önemli bağlantılar bulunmaktadır.[294] Cumhuriyet merkezinin kurulduğu dönemde ise güç merkezde toplanmıştı, sivil toplum zayıftı ve ekonomik refah seviyesi düşüktü. Bireyciliğe uygun koşulları sunmayan toplumsal yapının yanında merkezin yukarıdan-aşağı değiştirme potansiyeli, Osmanlı'dan miras kalan "muhalefete tahammülsüzlük" olgusu ve Batı'ya yetişmeyi, yani "ilerlemeyi" talep eden teleolojik zihniyetten kaynaklanan arzular mevcuttu. Sonuçta Cumhuriyet merkezi, yukarıdan-aşağı değiştirici gücünü teleolojik zihniyeti rehberliğinde kullandı; feda edilen, demokrasi ve bireycilikti. Özü itibariyle Cumhuriyet, farklılıkların bileşimi olması gerekirken, bireyler aynılaşmaya zorlandı ve teleolojik zihniyetle belirlenen politikalarla "bugünler", "aydınlık yarınlar" için feda edildi.[295]

Durkheim, dini, toplumsal yapıyı destekleyen, işlevsel bir unsur olarak değerlendirmiştir.[296] Cumhuriyet'teki dine yönelik yaklaşımlarda da bu işlevsel bakış açısı önemli bir yer tutmuştur. Fakat dinin işlevsel vazifesini kurumsallaşmış bir denetleme mekanizması içinde yapması arzu edilmiştir. Diyanet İşleri camiyi, Milli Eğitim imam hatipleri, daha sonra YÖK ilahiyat fakültelerini, hukuk sistemi ise Cumhuriyet ideolojisine ve devrimlere aykırı eylemleri kontrol etmekle vazifelendirilmiştir. Bir yandan kontrolün kurumsallaşması yaşanırken; halifelik ile tekkeler ve zaviyeler gibi dinsel kurumlar ise yok edilmiştir. Dinin işlevselliğinden yararlanılırken, diğer yandan kontrol etmeyle ilgili endişeler ve kimi dinsel kurumların yok edilerek yeni ideolojiye tehditlerin önlenmesiyle ilgili arzular; Cumhuriyet Türkiyesi'nin, kendine model aldığı Batı'dan farklı olarak, devletle dini ayırmamasına sebebiyet vermiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın on binlerce kişilik personeliyle devletin bir kurumu olması bunun en somut göstergesidir. Dawison, hermenötik olmayan yaklaşımları kullananların ve Batı sekülerleşmesinin "yapısal ayrılmasını" evrensel bir model olarak

görenlerin (bütün sekülerleşme süreçlerine tek-tipçi yaklaşımların) Cumhuriyet Türkiyesi'nin kurucu karmaşıklığını anlayamayacağını ifade eder: Dawison, "Kontrol, ama sadece kontrol değil; ayrılma ama bir kontrol yapısı içinde; kurumsal gücünü yok etme ama sonra kurumsal gücünü yeniden kurma; klerikalizm-karşıtı, ama sadece bir dereceye kadar..." diye tarif ettiği laiklikle bağlantılı değişken politikaların, kontrolü ele geçirme içinde kavramsallaştırıldığını ve bu sürecin ancak hermenötik yaklaşımla aydınlanabileceğini ifade eder;[297] Dawison'a bu hususta tamamen katılmaktayım. Hermenötik yaklaşım yerine Comtecu pozitivist bir sosyolojiyi benimseyenler, fizikteki eğik atış yasası gibi evrensel bir toplum yasası bularak Cumhuriyet Türkiyesi'ni açıklamaya çalışacaklardır; böylesi bir metodoloji ise Türkiye'ye has olanın anlaşılmasına hiçbir şekilde olanak vermez. Katılmadığım bu tip yaklaşımları benimseyenler için modernleşme teorilerine bağlı teleolojik beklentilerle, devletin ve dinin kurumlarının ayrılacağına dair sekülerliğin evrensel bir modeli olduğu kanaatinden kaynaklanan beklentiler ön plana çıkacaktır. Bu tip modeller, fizikte kendine mahsus bir eğik atış yasası olamayacağı gibi, Türkiye'de de kendine mahsus yapılanmalar, çözümler olamayacağı anlayışına yol açacaktır. Dawison gibi ben de bu yaklaşımların yanlış olduğu ve hermenötik yaklaşımların; kurucu karmaşıklığı ve Türkiye deneyimine özel olanı anlamada, önemli bir araç olacağı kanaatindeyim.

4. Türkiye'nin Kendi Durumundan Kaynaklanan Paradokslar ve Batı'dan İthal Edilen Paradokslar

Türkiye deneyimini farklı kılan unsurlardan biri; yeni Cumhuriyet'in kuruluşuna yol açan Kurtuluş Savaşı'nda rol alanların büyük çoğunluğunun -Bernard Lewis'in dikkat çektiği gibi- kendilerini Türklük adına yabancıya karşı savaşıyordan ziyade İslâm adına kâfire karşı savaşıyor olarak görmüş olmaları;[298] buna karşılık kurulan Cumhuriyet'in radikal laiklik/sekülerleşme politikaları izlemiş olmasıdır. Faruk Birtek, genç Cumhuriyet'in, modernist kuramsal özü gereği, dinden arındırılması gerektiğini ve "Müslümanlığın" Kurtuluş Savaşı'ndaki öneminin, bu arındırma sürecini radikalleştirdiğini belirtir. Birtek, bu radikal sürecin toplumsal açmazlara yol açtığını; radikal sekülarizminin araçları iktidarla bezendikçe kurumsallaştığını, kurumsallaştıkça iktidarlaştığını ve bu sürecin ivme kazanarak iktidar olmanın payandası olduğunu söyler. Birtek,

iktidar pragmatizmi ile “kavimselliğin” dinle radikal mücadelede kullanıldığına; bunun ise bireyi dar bir alana hapsettiğine ve Cumhuriyet’in gerçek niteliği olması gereken bireylerin hak ve hürriyetlerini sağlayan bir yapılanma olmasına, farklılıkların eşitliğine dayalı bir vatandaşlık kurumunu ihtiva etmesine, bu süreçlerin engel olduğuna dikkat çeker.[299] Bu süreçlerde kamu yararı bireysel hakların üstüne çıkarılmış ve özel alana kamu adına müdahale edilmiş; vatandaşlık kavramsallaştırması bireylerin haklarından ziyade görevleri üstüne kurulmuştur.[300]

Tüm bu süreçlerde, yönetici zihniyeti etkileyen ve eylemlerini belirleyen olguların; Batı’dan farklılıklarına ve bu farklılıkların modernleşme sürecinin Türkiye’ye özel durumunu nasıl oluşturduğuna dikkat edilmelidir: Din adına yapılan Kurtuluş Savaşı’ndan sonra radikal bir sekülarizasyon süreci; Batı ile savaştan sonra Batılılaşmanın devlet ideolojisinde merkezi bir yere oturması; Batı’da toplumsal birçok gelişme, dinamikler ve tarihe yayılan bir süreçle gerçekleşen modernizm sürecinin yukarıdan-aşağı hızlı bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışılması; Osmanlı’dan miras kalan zihniyetle hareket eden siyasetçi ve bürokratlarla Osmanlı’yı aşma; Türk modernleşmesini Batı modernleşmesinden farklı kılan ve yönetici merkezin zihniyeti ile kararlarını etkileyen paradokslardı.

Bu paradoksların etkileriyle beraber, Cumhuriyet’in yönetici seçkinleri; dinsel kurumları yok etme, kontrol etme, Durkheimcı bir rolle dinin işlevselliğinden yararlanma ve dinsel kurumları ideolojik aygıt olarak kullanma şeklindeki farklı yaklaşımlardan kimi zaman birini tercih etti, kimi zaman bunların karışımından oluşan bir tavır belirledi. Milliyetçiliğin dinsel ideolojinin yerine geçirilmesi ve milliyetçilikle dinsel ideolojinin karıştırılıp bir Türk-İslâm Sentezi benimsenmesi gibi sorunlu gözüken tercihlerde genelde pragmatist yaklaşımlar belirleyici oldu. Cumhuriyet’in yönetici seçkinleri Türkiye’ye mahsus paradokslarla beraber Batı düşüncesinde de var olan “devlet ile birey”, “teleolojik düşünce ile bireysel hak ve özgürlükler” arasındaki paradokslarla, ayrıca diğer İslâm ülkelerinde de var olan “laiklik ile demokrasi” arasındaki paradokslarla baş etmeye çalıştı (3. bölüm “C” başlığında bu paradoksa değineceğim) ve bu paradokslarda genelde devlet, teleolojik düşünce ve laiklikten yana tavırlar daha ağır bastı. II. Dünya Savaşı’ndan sonra dünyadaki konjonktürle uyumlu olarak birey, bireysel hak ve özgürlükler ile demokrasi lehine

yapılan düzenlemeler, 1980’li yıllarda ve sonrasında aynı yönde yapılan -üçüncü bölümde görülecek olan- düzenlemelerle devam etti.

D. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Değişim Açısından İslâmi Kesimin Önemli İç Süreçleri: Said Nursi Örneği

1. Nursi'nin, Abduh ve Ankara Okulu ile Karşılaştırılması

Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde Türkiye'deki İslâm ile ilgili olguların ortaya çıkışında; İslâm ile ilgili yapılan iç tartışmaların ve İslâmi dünya görüşünü benimseyenlerin dini yorumlayış biçimlerinin, aldıkları kararların, taktiklerinin ve uygulamalarının da önemli bir yer işgal ettiği, bu kitabın temel yaklaşımlarından birisidir. Bunu örneklendirmek için Osmanlı döneminde Muhammed Abduh'u incedim; 1980'ler sonrası Cumhuriyet dönemini ele alacağım kitabın üçüncü bölümünde ise Ankara Okulu'nu inceleyeceğim. 1980'lere kadar Cumhuriyet'in incelendiği bu bölümde ise Said Nursi'yi (1876-1960) ele alacağım. Nursi'nin önceden incelenen Abduh ve üçüncü bölümde incelenecek olan Ankara Okulu'ndan önemli farklılıkları vardır. Abduh ve Ankara Okulu, Ehli Sünnet paradigmaya önemli eleştiriler getirerek bahsedilen süreçlerde bir rol sahibidirler. Nursi ise ortaya koyduğu bakış açıları ve taktiklerin hep Ehli Sünnet adına olduğunu savunmuştur. Diğer önemli bir farklılık ise şudur; Abduh ve Ankara Okulu "entelektüel" tanımına uygun düşerlerken, Nursi "cemaat lideri" tanımına daha uygun düşmekte ve tam manasıyla bir "karizmatik otorite" figürü oluşturmaktadır. Nursi'nin kitleler üzerindeki doğrudan etkileme gücü de diğerlerinden hayli yüksektir; gerek Nursi'nin yaşam sürecinde ondan etkilenen Nur talebeleri, gerek vefatından sonra oluşan Yeni Asya, Zafer, Gülen Cemaati gibi gruplar Nursi'den önemli etkiler almışlardır.

Buradaki amacım, teolojik açıdan, Nursi'nin yorumlarının doğruluk derecesini irdelemek değildir. Nursi'nin teolojik yaklaşımının doğruluk derecesi (İslâmi ilimlerden daha ziyade tefsir, kelam ve fıkıh gibi alanları ilgilendiren) ne olursa olsun, bu kitabın konusu açısından önemli olan; ortaya çıkan yeni kültür yapısı ve kimlikler, teolojik fikirlerin etkisinin şekillenmesinde pay sahibi olduğu yeni toplumsal yapı ve siyasetle ilgili ortaya çıkan olgulardır. Buradaki odak konularından biri Nursi'nin, geleneği muhafaza ederken gelenekte -bunun sonucunda kimlik, kültür ve sosyal yapıda- sebep olduğu değişimi saptamaktır. Nursi, Türkiye'deki geniş bir kitlenin kimliklerinde, İslâmi unsurun etkisinin çoğalmasında

önemli aktörlerden biri olduğu gibi; geniş bir İslâmi kesimin kimliklerinde karışımlara yol açan süreçlerin ortaya çıkmasında da önemli aktörlerden birisi olmuştur.

Nursi, Abduh ve onun hocası Afgani'yi bazı meselelerdeki "selefleri" olarak anmıştır.[301] Abduh'un Kuran'la kaynaşma ve kitlelere uzanma girişiminin de Nursi'nin öğretileriyle kesiştiği görülmektedir.[302] Fakat Nursi, Afgani ve Abduh'tan bazı etkiler almış olsa da kendisini asıl yakın gördüğü ve eserlerinde isimlerini sıkça saygıyla andığı isimler İmam Gazali ve Abdülkadir Geylani gibi Ehli Sünnet paradigmanın önemli düşünürleri olmuştur. Ehli Sünnet İslâm'ın içindeki kimi kesimlerin "mason", "reformcu" ve "din tahripçisi" gibi sıfatlarla suçladığı Abduh ve hocası Afgani'ye karşı; Nursi'nin bu kesimlerin büyük bir çoğunluğu üzerinde olağanüstü bir prestiji olmuştur.[303] Nursi'nin Ehli Sünnet görüşü benimsemiş geniş bir kitlenin gözündeki prestijinin birçok sebebi vardır. Öncelikle o, Kemalist merkezin "ötekisi" olmuş ve bunun için yıllarca hapislerde yatmış ve sürgünlerde hayatını geçirmiştir.[304] İslâmi kesimin gözündeyse -misyon sahibi birçok kesimde olduğu gibi- "davanın çilesini çekmiş olmak" önemli bir prestij kaynağıdır. Ayrıca o, Kemalist merkezin politikalarına karşı geniş bir kesimi örgütlemesinde oynadığı rolle ve Ehli Sünnet paradigmaya sahip çıkması nedeniyle Ehli Sünnet kesimde geniş bir hayran kitlesine sahiptir. Abduh, Afgani ve ilerleyen sayfalarda incelenecek olan Ankara Okulu ile tüm önemli farklılıklarına rağmen Nursi, "karışım kimliklere" yol açan süreçlerde rol sahibi olmak noktasında onlara benzerdir. Geniş bir takipçi kitlesi olması, Ehli Sünnet kesim üzerindeki yüksek prestiji ve bu kesimin onu "içlerinden" algılamaları gibi sebeplerle -Türkiye'de- yaptığı doğrudan etki, Abduh ve Afgani'ninkinden, ayrıca ilerleyen sayfalarda ele alınacak olan Ankara Okulu'ndan çok daha büyük olmuştur.[305]

2. Nursi'nin Uzlaştırıcılığı ve Diyalogculuğu

Nursi'nin en önemli hususiyetlerinden biri eklektizmi ve uzlaştırıcılığıdır. Din ile bilimi, vahiy ile akılı uzlaştırmaya çalışması, onun kitaplarında en geniş yer ayırdığı, en önemli özelliklerindendir. Materyalizme karşı, Ehli Sünnet ve Alevilerin ittifak yapmasını istemesi,[306] birçok Ehli Sünnet önderin Aleviler'i irtibata gerek olmayan "ötekiler" gören yaklaşımından farklıdır. Bu yönleriyle Nursi, Batı'nın dinle-bilimi ve

Hıristiyan mezhepleri uzlaştırmaya çalışan filozofu Leibniz'e benzetilebilir. Özellikle dinle bilim, vahiyle akıl uzlaştırmasında Nursi ile Leibniz daha çok benzerdir. Diğer yandan Leibniz, Katoliklikle Protestanlığın birleşmesini arzu ederken, bunu sadece kendi mezhebi olan Protestanlık adına yapmamıştır.[307] Nursi'nin Aleviliğe yaklaşımıysa tamamen kendi mezhebi Ehli Sünnet bakış açısındandır. Nursi, kitapları olan *Risale-i Nurlar* sayesinde Şiiler ile Sünniler'in güçlerini birleştirebileceğini düşünürken de[308] diğer birçok Ehli Sünnet öndere göre Şiilere daha müsamahalıdır; fakat Nursi'nin bakışı burada da mezhepler üstü değil, Ehli Sünnet nokta-i nazarındandır.

Nursi'nin, Hıristiyanlığa karşı yaklaşımı da birçok Ehli Sünnet grup önderinden daha ılımlı olmuş ve Hıristiyanlığı materyalizme karşı bir müttefik olarak görmüştür.[309] Nursi, Papalığa kitaplarını yollayarak ve İstanbul Fener'deki Patrik Athenagoras'la görüşerek de birçok Ehli Sünnet önderden farklı bir tablo çizmiştir.[310] Nursi'nin bu yaklaşımları takipçileri ve kitaplarını okuyanlar üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Bunların en etkilisi olan Gülen Cemaati'nin, Alevi grup önderleriyle iletişim kurmasının[311] ve gerek siyasi çevrelerde gerekse kamuoyunda çok ses getiren, diğer dinlerle bir diyalog platformu da olan Abant Platformu'nu oluşturmasında, Nursi'den devraldıkları zihin yapısının etkisi büyüktür.

3. Nursi'nin Bilim-Din Uzlaştırması

Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulduğunu" (disenchantment of the world) ve Bryan Wilson'ın "kutsallıktan arınmaya" (desacralization) doğru gidişin olduğunu ifade eden söylemlerinde; rasyonelleşmenin ve bilimin artan otoritesinin dinin fonksiyonlarını üstlendiği/üstleneceği ifade edilmiştir.[312] Alain Touraine de modernizmin en önemli özelliklerinden birinin, toplumda, Tanrı'nın yerine bilimi yerleştirmeye çalışması olduğunu söylemiştir.[313] Bu sürecin kaçınılmazlığına inanan ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde merkezde yer alanların önemli bir kısmı da dinin toplum üzerindeki otoritesini azaltmaya çalışırken, bunun yerine yerleştirmeye çalıştıkları unsurlardan biri bilimin otoritesi olmuştur. Bu tip sebeplerden dolayı İslâmi kesim için bilim-din arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı çok önemli bir sorundu.

Bilim-din ilişkisi konusunda önemli bir filozof olan Ian Barbour'ın sınıflamasını takip ederek, bu ilişkinin dört farklı şekilde kurulabileceğini

söyleyebilirim: Bunların birincisi “çatışmacı” yaklaşımdır; buna göre bilimle din birbirleriyle çatışma halindedir ve uzlaştırılamazlar. İkincisi “bağımsızlık” yaklaşımıdır; bu kompartmantalizasyoncu yaklaşıma göre bilim ile din ayrı dünyalar hakkında farklı dillerle konuşurlar, bu yüzden ayrı kompartmanlardaki bu iki faaliyet arasında ne ilişki ne de çatışma vardır. Üçüncüsü “diyalog” yaklaşımıdır; buna göre bilimle dinin kendilerine mahsus metotları ve farklı alanları vardır ama bunlar arasında verimli bir diyalog mümkündür. Dördüncüsü “entegrasyon” yaklaşımıdır; buna göre bilimle din arası daha yakın ilişkiler kurulup, bu alanlardan birindeki verilerle diğer alana geçilip, o alana katkıda bulunulabilir.[314] Bu dört şıktan birincisi, Kemalist merkezde yer alan birçok kişinin savunduğu Pozitivizm gibi felsefeler adına benimsenmiş ve bilimin dini otoritenin yerini alması gerektiği, bu anlayışı benimseyenlerin önemli bir kısmının görüşü olmuştur. İkinci şık ise hem İslâmi hem de bunun dışındaki çevreler arasında birçok taraftar bulmuştur. Akıldan çok gönüle atıf yapan, aklın otoritesini küçümsemek genel yaklaşımları olan tarikatların üyelerinin birçoğu, bu şıkta ifade edilen görüşe yakındırlar. İslâmi dünya görüşünü benimseyen entelektüellerin bir kısmının, aklın otoritesinin mutlak bilgiye ulaşmadaki yetersizliğini savunan Kant;[315] ayrıca bilimsel bilginin ancak bir paradigma içinde doğruluğundan bahsedilebileceğini, paradigmadan bağımsız evrensel doğrular olamayacağını söyleyerek, bilimin Pozitivizm gözündeki otoritesini küçümseyen Thomas Kuhn[316] gibi filozoflara ve aynı doğrultuya yakın fikirleri olan postmodernist düşünürlere sempatiyle yaklaşmalarının ardındaki önemli sebeplerden biri de bu filozoflardan hareketle bilim-din ilişkisine kompartmantalizasyoncu yaklaşımı temellendirme istekleri olmuştur.

Nursi ise bahsedilen şıklardan üçüncüsüne ve de özellikle dördüncüsüne daha yakındır. Nursi’nin bu yaklaşımına, Abduh’un yanı sıra Şehbenderzade Ahmed Hilmi ve İsmail Fenni Ertuğrul gibi Nursi’nin çağdaşı olmuş birçok önemli isim yakın olmuştur.[317] Fakat bahsedilen isimlerden hiçbirinin onun kadar geniş takipçi ve okuyucu kitlesi olmamıştır. Nursi’nin bu yaklaşımının düşünsel öneminin yanı sıra toplumsal sonuçları olan taktiksel önemi de büyüktür. Çünkü Nursi, bağlılarına sadece nasıl düşünecekleri konusunda değil, nasıl davranmaları gerektiği konusunda da telkinlerde bulunan, etkin bir cemaat önderi

olmuştur. Nursi'nin bu konudaki yaklaşımlarının, devletin ideolojik aygıtı olarak işlev gören okullarda nasıl önemli olabildiğini, Nursi'nin anlattığı şu olaydan anlayabiliriz: Kastamonu'da Nursi'nin yanına lise talebeleri gelirler ve okullardaki öğretmenlerinin Allah'tan bahsetmediğini söyleyerek, dini konularda ondan yardım isterler. Nursi ise okullardaki hocaları doğrudan Allah'tan bahsetmese de okullarda öğretilen derslerdeki fizikle, kimyayla, biyolojiyle ilgili bilgilerin Allah'ın varlığını gösterdiğini söyler ve bu bağlantının nasıl kurulacağını anlatır.[318]

Nursi "muzır" olarak nitelendirdiği materyalist felsefeyi eleştirirken, felsefecilerin dinle uyumlu argümanlarına sahip çıkar.[319] Fizik ve biyoloji gibi bilim dallarındaki verilerden Tanrı'nın varlığıyla ve diğer dinsel temel doktrinlerle ilgili sonuçlara yükselmek, Nursi'nin kitaplarında en geniş yer ayırdığı konulardan biridir.[320] Doğadan yola çıkarak teolojik çıkarımlar yapan böylesi yaklaşımlar "doğal teoloji" olarak da bilinir; Batı dünyasında bu akıl yürütme biçiminin en önemli temsilcilerinden biri olarak William Paley ön plana çıkmıştır.[321] İslâm dünyasında ise bu yaklaşım tarzını, Kuran'ın ifadelerine en uygun akıl yürütme biçimi olduğunu söyleyerek savunan kişilerden biri İbn Rüşd olmuştur.[322] Bilimle dini kardeş ve arkadaş olarak niteleyerek bilim-din (akıl-vahiy veya felsefe-din diye de okunabilir) arası ilişkiyi kurmakta, ayrıca bilimle/akılla dinin/vahyin çatışmayacağını, eğer zahiren çatışma gibi gözüken bir husus varsa hatanın bizde olduğunu ve dinsel alanda tevil (yorumlama) yapılması gerektiğini söylerken de İbn Rüşd[323] ve Nursi -hatta Muhammed Abduh da- birbirlerine benzerler. Nursi'nin evrende gözlemlenen olgulardan Tanrı'nın varlığı gibi temel İslâmi inançlara yükselinebileceğini söylerken kullandığı metot, ayrı ayrı alanlardan gelen bilginin birleştirilmesiyle yapılan "birleşmeli tümevarım" (consilience of induction) olarak tanımlanabilir.[324] Nursi'ye göre bu akıl yürütmenin hammaddesini öğrenciler eğitim kuramlarında edinilen bilgiyle kazanabilirler. Fakat bu bilgilerden nasıl sonuç çıkarılması gerektiğinde en iyi rehber Nursi'nin yazdığı kitaplardan oluşan *Risale-i Nur Külliyatı*'dır.

4. Nursi'nin Devletin İdeolojik Aygıtlarında "Mevzi Kazanma"nın Önünü Açması

Nursi'nin yaklaşımları, öğretim kurumlarını kaçınılması gerekli kurumlar olarak gören zihniyet yerine (Cumhuriyet'in ilk döneminde İslâmi

dünya görüşünü benimseyen birçok kişi böylesi bir yaklaşım da göstermiştir) “mevzi kazanılması” mümkün, hatta gerekli kurumlar olarak gören zihniyete yol açmıştır. Nursi’de, ideolojik aygıtlarda “mevzi kazanma” yönünde ciddi bir organizasyon karşımıza çıkmaz; fakat o, kitapları ve taktikleriyle inşa ettiği zihinlerle buna yol açmıştır. Althusser’in daha önceden değindiğimiz görüşünü burada bir kez daha hatırlayabiliriz; devletin, baskıcı aygıtındaki hâkimiyeti ideolojik aygıtlarında yoktur ve devletin ideolojisine muhalif ideolojiler burada “mevzi kazanabilirler”.[325] Althusser’in idealinin Marxist ideolojinin devletin ideolojik aygıtlarında “mevzi kazanması” olmasına karşı; Nursi’nin ideali, Cumhuriyet Türkiyesi’nin ideolojik aygıtlarının halkı İslâmi inanç ve değerlerden uzaklaştırmasını önlemek olmuştur. Nursi’nin kitaplarından okuduğumuz kadarıyla birçok eğitim kurumunda birçok takipçisi olduğunu görüyoruz ki; bu da onun, idealine -kısmen de olsa- yaşarken de ulaştığını gösterir. Diğer yandan, Nursi’den önemli etkiler alan gruplar -başta Gülen Cemaati olmak üzere- Cumhuriyet’in eğitim kurumlarında taraftar bulma başarısını daha da ileri götürmüş, hatta bu kurumlardan yüzlercesini kurmuştur. Nursi’nin dikkatini, onun hayatında devlet tekelinde olan radyo yayını da çekmiş; o, bir yandan radyo yayınlarının verebileceği zararlara karşı kitleleri uyarmış,[326] diğer yandan bu ideolojik aygıtın da kendi davaları için kullanılması gerektiğine dikkatleri çekmiştir.[327] Devletin ideolojik aygıtlarından kaçma veya toplumdan tecrit yoluyla bunlardan korunma yerine; bu aygıtlarda “mevzi kazanma” ve bunları “kullanma” birçok Nurcu grubun temel yaklaşımı olmuştur. Nursi’nin memuriyetten ve devletin ideolojik aygıtlarından sakınılmasını tavsiye ettiği örneklere de rastlamak mümkündür. Fakat duruma ve şahsa göre pragmatist tavsiyeleri bir kenara bırakırsak ve Nursi’nin inşa ettiği zihin yapısına ve bunun sonuçlarına odaklanırsak; onun yaklaşımlarının, takipçilerinin devletin ideolojik aygıtları gibi güç alanlarında başarılı olmasının yolunu nasıl açtığını görebiliriz. Günümüz Türkiyesi’nde, Nursi’den etkilenenlerin medyada önemli bir güç odağı olması da onun ektiği düşünsel tohumlar ve öncülüğünü yaptığı taktiksel yaklaşımlarla ilişkilidir.

Nursi için “öteki” ile -burada öteki özellikle Kemalizm, materyalizm ve Bolşeviklik gibi ideolojilerin etkisindekilerdir- irtibat; “öteki”ni değiştirmek, “öteki”ni “hidayete erdirmek” içindir. Fakat “öteki” ile

irtibatlar arttıkça, “öteki” ile yan yana gelinip, aynı mekânlar paylaşıldıkça, “öteki”nin koyduğu kurallara uyulup, “öteki”nin dili paylaşıldıkça, “öteki”nden etkilenmemek mümkün değildir; bahsedilen etki ise İslâmi kimlikli kişilerin yeni etkiler altına girip kimliklerinde karışımların oluşmasının sebeplerinden biri olmuştur. Örneğin Nursi’nin takipçilerinin Cumhuriyet eğitim kurumlarında taraftar toplaması ve bu yeni taraftarların başka taraftar toplamak gayesiyle bu okullardaki eğitimlerini devam ettirmesiyle ilgili olguyu ele alalım. Nursi’nin öğretileri, bu okullardaki eğitim yüzünden bu öğrencilerin materyalist görüşlerin etki alanına girmemeleri ve İslâm inancıyla ahlakından ayrılmamaları hususunda etkili olmuştur. Fakat diğer yandan, bu öğrenciler, bir yandan bu eğitimle aktarılan modern unsurlarla sıkça karşı karşıya gelmek, ayrıca kendilerini görünür kılacak “Ortodoks-Ehli Sünnet yorumlarda” sevap olarak nitelenen birçok “sünnet”ten vazgeçmek durumundaydılar. Örneğin sakal bırakmadan her gün tıraş olmak veya sarık, cübbe gibi “sünnet” sayılan giysiler yerine “asri” sayılan ceket, pantolon gibi giysiler giymek zorundaydılar. Nursi, kendisi sakal bırakmayarak, her gün traş olarak talebelerine bu konuda örnek olmuştur.[328] Nursi, geleneksel ve sarıklı kıyafetlerini dönemindeki şiddetli baskılara rağmen giymeyi sürdürmüştür ama etrafındaki talebelere ceket, pantolon ve kravat giydirerek onların bu konuda da önünü açmıştır.[329]

5. Nursi’nin Taktikleri ve Yorumlarının İslâmi Kesimin Güç Arttırımındaki Önemi

Nursi’nin inşa ettiği zihin yapısının ve taktiksel önerilerinin, İslâmi dünya görüşünün kamusal alanda gücünü arttırmasında ve bu görüşü benimseyenlerin kimliklerinin yeni bir şekle evrilip “karışım kimliklerin” oluşmasında öneminin çok büyük olduğu kanaatindeyim. Bu olgunun, önemine rağmen, -benim okuduğum çalışmalarda- altının gerekli şekilde çizilmediğini söyleyebilirim. Nursi’ye yakın olan Nur talebeleri, daha çok onun imani konuları anlatmadaki “başarıları”nın ve davası için “fedakârlıklarımın altını çizerler. Nursi’ye eleştirel yaklaşanlar ise daha çok onun rejim için bir “tehlike” olmasının altını çizerler. Nursi’nin bir an için -kendi dönemindeki birçok tarikat liderinin yaptığı gibi- takipçilerinin sakal bırakmasını talep ettiğini varsayalım (klasik bir Ehli Sünnet liderden beklenen buydu). Sırf bu varsayımın sonunda ortaya çıkacak tabloyu hayal

etmemiz bile, Nursi'nin bu konudaki uygulamasının, Türkiye'deki Ehli Sünnet İslâm anlayışı için ne kadar kritik olduğunu anlamamızı sağlayacaktır. Böyle bir durumda, Nurculuğun kamusal alanda güç kazanması imkânsızlaşırdı diyebilirim. Kamusal alandaki birçok yere sakalla girmenin yasak olması veya yadırganması bunu imkânsızlaştırırdı. Kamusal alanda sakalla girmenin serbest olduğu alanların bir kısmının ise türban yasağı gibi bir yasakla Nurcular'ın penetrasyonuna kapatılması mümkün olabilirdi. Türkiye'de İslâmi dünya görüşünün güç kazanmasına vurgu yapanlar, bunun, ülkenin farklı yerlerinde "İslâmi gettolar" (toplumun diğer kesimlerinden izole alanlar) oluşmasıyla veya bu "gettolar"ın sayısının artmasıyla pek de ilişkilendirmezler. Asıl vurguyu, İslâmi ideolojinin, her seviyeden okullar (öğrenciler, öğretmenler, akademisyenler arasında) veya hukuk kurumları gibi önemli birçok alanda taraftar bulmasına ve örgütlenmesine; kamusal alanda güç arttırımına yaparlar. "Sakaldan vazgeçmek" gibi bazılarına basit gözükebilecek bir karar alınmasıydı; İslâmi ideolojinin, devletin ideolojik aygıtlarında ve kamusal alanda gücünü arttırmasıyla ilgili sürecin önemli ölçüde daha az başarılı olacağı -bence- açıktır. (Ehli Sünnet'te sakal bırakmak, erkekler için özel önemdeki bir sünnet olarak algılanmıştır, sakalı kesmenin haram olduğuna dair izahlar bile yapılmıştır.)[330] Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyen erkekleri, görünür kılacak sakal ve diğer sünnetlerden vazgeçirme sürecinde en önemli aktör -Ehli Sünnet kesimden yoğun eleştirileri de göze alarak- Nursi olmuştur diyebilirim. Nurcu cemaatlerin ve de özellikle Gülen Cemaati'nin, Nursi'nin zamanından çok daha fazla kamusal alanda güç kazanmalarının ardında da Nursi'nin bu yönde aldığı kararları ve yaptırdığı uygulamaları takip etmelerinin önemi büyüktür. Fakat bunun yanında, Gülen'in taktiksel, organizasyonel başarısının ve karizmatik kişiliğinin etkisinin, Nursi'den alınan önemli mirasla birleşmesinin oluşturduğu sinerjinin, başarının ardındaki temel sebep olduğu gözden kaçmamalıdır. Ayrıca, Nursi'nin takipçilerinin kazandıkları başarının, Nurcu kategorisinde değerlendirilmeyen diğer birçok cemaate ve gruba da "rol model" teşkil ettiğini söyleyebilirim.

6. Ehli Sünnet İslâm'da "Sünnet"in Anlamı: Hermenötik Yaklaşım

Nursi’nin bu taktiksel yaklaşımlarını gereğince yorumlamamız için (başarılı bir hermenötik yaklaşım için), Ehli Sünnet İslâm’da “sünnet”in ne anlam taşıdığına (Ehli Sünnet zihniyet ve kavramlara), ayrıca Nursi’nin “sünnetin terki”ni nasıl meşrulaştırdığına nüfuz etmeye çalışmamız gerekmektedir. “Sünnet” Arapça’da izlenen yol, tavır, davranış tarzı gibi anlamlara sahiptir ve yaygın kullanımda Hz. Muhammed’in davranışlarını, sözlerini ve uygulamalarını ifade eder.[331] Bazıları, Ehli Sünnet İslâm’daki “sünnet”in yerinin eksik bir tanımını yaparak; “sünnet”in, Peygamber’in Kuran hükümlerini (farzları) nasıl uyguladığıyla ilgili olduğunu söylemektedirler. Buna göre “sünnet”ten, namazın nasıl kılınacağı veya hac ibadetinin nasıl gerçekleştirileceği gibi Kuran’da yer alan hükümlerin detayları anlaşılmaktadır. Bu tip tanımların eksikliği, Ortodoks-Ehli Sünnet yaklaşımca benimsenen “sünnet” kavramının genişliğine nüfuz etmeyi engellemektedir. Ortodoks-Ehli Sünnet yaklaşımca yaygın olarak benimsenmiş olan “sünnet” tanımı; Peygamber’in gündelik hayattaki birçok uygulamasını, davranışını ve tercihlerini kapsayacak şekilde geniştir. Örneğin sakal bırakmak, cübbe giymek, sarık takmak, yerde oturmak, üç parmakla yemek, oturarak tuvaletini yapmak, sağ taraf üzerinde uyumak uzun “sünnetler” listesinin ufak bir bölümüdür.[332] “Sünnetler” nelere karşı nelerin tercih edileceği hususunda hayatın geniş bir alanını “İslâmi”leştirmekte ve bu konuda bir tercih yönergesi sunmaktadırlar. “Sünnet”in takipçisi bir Ortodoks-Ehli Sünnet bireyin, şunlara karşı şunları tercih etmesi gerekir: Tıraş olmaya karşı sakal bırakmayı, cekete karşı cübbeyi, şapkaya karşı sarığı, koltukta oturmaya karşı yerde oturmayı, çatalla yemek yerine üç parmakla yemeyi, alafranga tuvalet yerine alaturkayı...

Bahsedilen “sünnetler”in yapılmasıyla ibadet sevabı umulur. Bu “sünnetler”in tercihi görüldüğü gibi birçok alternatifi dışlar ama “sünnetlerin terki”, farzların terkinde (örneğin namaz kılınmadığında veya zekat verilmediğinde) veya haramlara girildiğinde (örneğin şarap içildiğinde veya domuz eti yenildiğinde) olduğu gibi “günah” kabul edilmez. Sonuçta Ehli Sünnet İslâm, farzlarla beraber sünnetleri de kapsar ama farzlar ile sünnetler arasında kategorik bir fark vardır ve bu fark, Nursi’nin “sünnetlerin terki” konusundaki taktiksel yaklaşımının meşruiyetini temellendirmesinde hareket noktasıdır. Nursi, İslâmi inanç

açısından, “hakiki iman”ın elde edilmesini her şeyin üzerinde görür ve Risale-i Nur talebelerinin, bu yoldaki uğraşlarıyla; İslâm’daki “cihad” (mücadele) ve “emri bil maruf, nehyi anil münker” (iyiyi emredip, kötülükten sakındırmak) vazifelerini (farzı) yerine getirdiğini düşünür.[333] “İman hakikatleri”ni savunmaya dayalı mücadelenin önemi, Nursi’nin, erkeklere, kendilerini görünür kılan sünnetleri terk ettiren yaklaşımının temelidir.

Nursi’nin, diğer bölümlerde ele aldığım Abduh ve Ankara Okulu’ndan farkını, Lakatos’un teorisiyle daha önceki sayfalarda yaptığım analoji üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Buna göre Nursi; “katı çekirdeğin” en merkezinde yer alan “imani” hususlar için “koruyucu kuşak” içinde yer alan “sünnetler” ile ilişkili uygulamaların terk edilmesiyle ilgili taktiksel bir yaklaşımı benimsenmiştir. Abduh ve Ankara Okulu ise bazılarının, “katı çekirdekte” yer verdikleri kadınlarla ilgili “haram” olarak nitelenen kimi hususları ve “koruyucu kuşak”ta yer verdikleri erkekleri görünür kılan “sünnet” olarak nitelenen uygulamalar gibi unsurları; “koruyucu kuşağın” en dış halkalarından biri olan “gelenek alanı”nda veya tamamen İslami kimliğin dışında tanımlamışlar, kendi yaklaşımlarını benimseyenlerin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerin niteliğinde fark oluşturmuşlardır.

Nursi ise Ehli Sünnet anlayışa ve geniş anlamıyla -talebelerinin terk ettikleri dahil- “sünnetler”e sahip çıkmaktadır -Ortodoks Ehli Sünnet çizgiden farklı bir İslâmi kimlik tanımı yapmamaktadır- ama onun benimsediği taktikler “öteki” ile irtibatı kolaylaştırarak çoğaltmakta, ötekinin koyduğu kuralların geçerli olduğu kurumlara girmeyi rahatlatmakta, bu yaklaşımı benimseyen erkekler kendilerini görünür kılacak sünnetlerden vazgeçmektedirler. “Ötekiler” ile irtibat ve vazgeçilen sünnetler ise Nursi’den etkiler almış olan İslâmi dünya görüşünü benimseyen kimselerin habitusların- da kimi değişimlere sebep olmuştur/olmaktadır. Sakalsız, cübbesiz, sarıksız dış görünümlü İslâmi dünya görüşünü benimseyen bireyler; Abant Platformu gibi ortamlarda misafirlerinin yerde oturup, üç parmakla yemek yemelerini talep etmemekte, “öteki”nin kültürüne uygun bir şekilde koltuklarda, masalarda oturulmakta ve sofra düzeninde yemek yenmektedir. Böylece “öteki”ne kendileriyle ilgili mesaj verenler, “öteki”ni kendilerine yaklaştırırken,

ortaya çıkan yeni görüntü, yeni kültür ve İslâm'ın en temel öğesi olmaya devam ettiği "karışım kimlikleri" ile bir yandan da "öteki"ne yaklaşmış olmaktadırlar.

7. Bilişsel Zıtlığın Karizmatik Otoriteyle Aşılması: Nursi Örneği

Nursi'nin yorumlarının ve "iman hakikatleri" uğruna belirlediği taktiklerin, takipçilerinde ve kendisinden etkilenenlerde ortaya çıkardığı büyük değişimi görmek isteyenler; eğer bir Ehli Sünnet çizgide olduğunu söyleyen Nursi'nin talebelerinin ortaya çıkardıkları görüntülere, bir de yine Ehli Sünnet çizgide olduğunu söyleyen İstanbul'un Fatih Çarşamba semtindeki İsmail Ağa Cemaati'nin ortaya çıkardığı görüntülere bakarlarsa, meydana gelen değişimin büyüklüğü daha iyi anlaşılabilir. Cübbeli, sarıklı, sakallı İsmail Ağa Cemaati'nin üyeleri, Ortodoks-Ehli Sünnet teoriyle, görünür İslami sembolleri taşıma hususunda daha uyumludur. Burada yine sosyal psikolojideki tutarlılık kuramları ve de özellikle Festinger'in "bilişsel çelişki" teorisi aklıma gelmektedir.[334] Kabul edilen teoriyle (Ehli Sünnet) yaşanan hayat tarzı (sarıksız, cübbesiz, sakalsız) arasındaki farklılık, Ehli Sünnet inancı paylaştığını söyleyen bireylerin zihnini rahatsız edecek ve bir çözüm isteyecek düzeydedir. Bu hususla ilgili olarak, Weber'in "karizmatik otorite" terminolojisini kullanarak Festinger'in teorisine bir katkıda bulunulabilir. Özellikle dini konularda, inanılan teoriyle yaşanan hayat arasında oluşan çelişkinin oluşturacağı zihinsel rahatsızlık durumu, birçok durumda "karizmatik otorite"nin yorumlarıyla (aslında bir çelişki durumu olmadığını göstermesi gibi) aşılabilir/aşılmıştır. Burada "karizmatik otorite", Festinger'in veya Rosenberg ve Abelson'un gösterdiği bilişsel çelişkileri giderme yöntemlerinden birini kullanır; fakat burada farklı olan, bireylerin kendilerinin, doğan ihtiyaçları neticesinde bu yöntemleri doğrudan kullanmamaları, otoritesine güvendikleri karizmatik kişinin bunu onlara sunması, onların da ondan bunu alarak "bilişsel dengeyi" kurmalarıdır. Nursi'nin sakalsız, cübbesiz, sarıksız bir Ehli Sünnet anlayışı, "iman hakikatleri için yapılan fedakârlık" olarak yorumlayan ve "bilişsel çelişkiler"den doğacak rahatsızlık durumunun önünü kesen yorumlamaları buna örnektir. Burada bir kez daha, İslâmi dünya görüşünü benimseyen bireylerin kültür ve kimliklerindeki değişimi, sadece küreselleşme gibi dıştan -veya dışarıyla bütünleşmeden- gelen etkilerle veya merkezin

ideolojisini yukarıdan-aşağı empoze etmesiyle anlayamayacağımız; bunlarla beraber, İslâmi dünya görüşünü benimseyenlerin iç süreçlerini analiz etmenin de değişime yol açan süreçleri kavramak açısından zaruri olduğunu, bunların birleşiminin oluşturduğu sinerjinin, günümüz İslâm'ına şekil verdiğini vurgulamak istiyorum.

8. Nursi ve Kadın Konusu

Nursi'nin yorumları ve taktikleri, daha çok İslâm'ı hayatlarında temel referans kaynağı yapan erkeklerin kamusal alanda güç kazanmasının önünü açmıştır. Abduh'ta ve ilerleyen sayfalarda incelenecek olan Ankara Okulu'nda olduğu gibi, İslâmi dünya görüşünü benimseyen kadınların kamusal alana çıkışını kolaylaştırmak Nursi'nin yaklaşımı değildir. Dini hükümlere yaklaşımı olumsuz kocalarla evlenmektense kadınların çalışmasının daha uygun olacağını belirtse de[335] Nursi'nin yaklaşımında, kadınların erkeklerle karışması olumlu karşılanmamıştır. Nursi'nin kitaplarında ve talebelerinin onun için yazdıklarında, onun kadınlarla temastan özenle kaçındığı övgüyle anlatılır.[336] Kadınların yuvalarından çıkmasının felaket olduğu, gerçek huzuru ancak evlerinde, ailelerinin yanında bulabileceği şeklindeki fikirlerini; Nursi'nin şu satırlarından okuyabilirsiniz:

> Mimsiz medeniyet, tâife-i nisâyı yuvalardan uçurmuş, hürmetleri de kırmış mebzul metâı yapmış. Şer-i İslâm onları rahmeten davet eder eski yuvalarına. Hürmetleri orada, rahatları evlerde, hayat-ı ailede. Temizlik zinetleri; haşmetleri, hüsn-ü hulk; lûtf-u cemali, ismet; hüsn-ü kemâli, şefkat; eğlencesi, evlâdı...
>
> Bir meclis-i ihvanda güzel karı girdikçe riya ile rekabet, hased ile hodgâmlık debretir damarlarıL.Tâife-i nisâda serbestî inkişafı, sebep olmuş beşerde ahlak-ı seyyienin birdenbire inkişafı.[337]

Nursi, kadınların mutluluğunu evde, aile hayatında bulacağını ve çarşafın kadınları kötülüklerden koruyacak bir unsur olduğunu söyler.[338] Günümüzde İslâmi kesimde ortaya çıkan "karışım kimlik" olgusunun önemli bir unsuru, bu kesimden kadınların daha fazla kamusal alanda görünür olması ve güç ilişkilerinde artan rolleridir; fakat "karışım kimlikler"in ortaya çıkmasında önemli bir aktör olduğunu düşündüğüm Nursi'nin, bu hususu izahlarıyla doğrudan teşvik ettiği iddia edilemez. Nursi'nin bu yaklaşımının arkasındaki önemli sebeplerden birinin, kadınların kamusal alana çıkmasının "haramlara" yol açacağıyla ilgili düşüncesi olduğunu, "haramlar"ın ise "sünnetlerin terki"nden kategorik olarak farklı olduğunu söyleyebilirim. Diğer yandan Nursi'nin izahları ve

onun takipçisi cemaatlerin taktikleri, ötekiyle irtibatı çoğaltmış, erkek Nur talebelerinin birçoğu kendilerini görünür kılacak sembollerden arınarak devletin ideolojik aygıtlarında mevzi kazanmış -burada mecburen kadınlarla aynı ortamları paylaşmış- ve bu süreçlerde kendi kimlik ve kültürlerinde bir değişim de yaşamışlardır. Erkek Nur talebelerinin kamusal alanda daha çok görünür olmasına, devletin ideolojik aygıtlarıyla daha çok yüz yüze gelmelerine sebep olan bu süreçlerin, bu erkeklerin eşleri ve de daha çok kızlarıyla torunları üzerinde etkisinin olmaması mümkün değildir. Nitekim Nursi'nin kitaplarıyla zihinleri yoğrulmuş olan Gülen Cemaati'nin gazete ve televizyonlarında[339] hem başı açık hem de başı kapalı kadınların yer alması (bunların bir bölümü bu cemaatten olmasalar da), okullarda türban yasağının kalkmasını savunmaları (bu yasağın kalkması başörtülü kızların daha çok sokağa ve kamusal alana çıkması, daha çok ev alanından kopup güç ilişkilerinde yeni konum kazanacakları iş alanlarına girmeleri demektir) gibi olgular, ilerleyen süreçlerde Nur talebelerinin kadınların kamusal alana çıkışının artmasıyla ilgili olguya daha hoşgörülü -bazıları tavizkâr diyecektir- yaklaştıklarını göstermektedir. Ayrıca, Almanya'da *Risale-i Nur* kitaplarını okuyarak toplantı yapan kadınların, geldikleri köylerine nazaran daha bağımsız bir kimlik kazandığını gösteren çalışmalar da vardır.[340] Bunlar, Nursi'nin doğrudan izahlarıyla teşvik etmese de tetiklediği süreçlerle İslâmi dünya görüşünü benimseyen kadınların kamusal alanda daha fazla görünür olmalarında da pay sahibi olduğunu göstermektedir.

9. Nursi'nin Tasavvufi Düşünceye ve Tarikatlaşmaya Karşı Tavrı

Nursi'nin diğer önemli bir özelliği, "tasavvuf' düşüncesinden ve bu düşüncenin Abdülkadir Geylani gibi ünlü isimlerinden etkilenmiş olmakla beraber "tasavvuf' başlığı altında ifade edilen birçok fikre karşı mesafeli oluşudur. ("Tasavvuf' başlığı altında incelenebilecek fikirlerde büyük bir çeşitlilik vardır; bütün mutasavvıfların tüm konularda görüş birliğinde olmadığını belirtmekte fayda görüyorum.) Gözlenen âlemin hayali bir varlık olduğu gibi görüşler tasavvufi düşünce adına savunuluyordu. Gözlenen âlemden Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışma, kitaplarının önemli özelliklerinden biri olan Nursi'nin böylesi yaklaşımları benimsemesi düşünülemezdi. Nitekim ölçülü bir dille, gözlenen evrenin hayali olduğuna benzer fikirleri ve vahdet-i vücut felsefesini yüceltenleri; dört halife (Hz.

Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) ve sahabelerin (Peygamber yaşarken onu gören Müslümanlar) böylesi yaklaşımları olmadığını söyleyerek eleştirdi.[341] Nursi'nin yaklaşımı, tasavvufi fikirlerin kendisine dayandırıldığı Muhyiddin İbn Arabi'den çok Aristoteles'i Batı'nın tekrar keşfetmesinde önemli bir aracı olan İbn Rüşd'e yakındı; İslâmi inançları bilimsel- felsefi delillerle desteklemek ve akıl-iman arasında akılcılığı dışlamayan bir ilişki kurmak temel hedefleriydi. Bunu yaparken, kucaklayıcı ve uzlaştırıcı yaklaşımlarının bir gereği olarak kitaplarında İbn Arabi'nin isminin geçtiği yerlerde ondan saygıyla bahsetti.[342] Fakat yeri geldikçe İbn Arabi'yi eleştirdi de ama bu eleştirilerde hiçbir zaman, Şeyh-i Ekber (En Büyük Şeyh) lakaplı İbn Arabi'yi, Şeyh-i Ekfer (En Büyük Kâfir Olan Şeyh) olarak adlandıranların tavrını takınmadı.[343] Başta Geylani olmak üzere tasavvuf düşüncesi açısından birçok önemli isme karşı özel sevgisini kitaplarında birçok yerde vurguladı. Ayrıca "tasavvufun hedefi olan duygusal çıkıştan" faydalanmak da istedi.[344]

Nursi, *Risale-i Nur* kitaplarının okunması ve okutulması vasıtasıyla yapılacak mücadelenin, kendi dönemindeki Müslümanların ihtiyaçlarına cevap vereceği kanaatindeydi; bu kitapların imanla ilgili "ekmek" kadar önemli sorunları çözeceğini düşünüyordu, tasavvufun faydalarını ise "meyve" gibi görüyor ve imanla ilgili meselelerin yanında bunları ikincil konumda niteliyordu. Tasavvuf alanında yaygın olarak ifade edilmiş, insanlardan tecrit olarak kamusal hayattan uzaklaşılmasıyla ilgili tavsiyeler ve evreni hayali bir varlık gibi tarif eden yaklaşımlar; devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanma"nın yolunu açan ve Kemalist merkezin yukarıdan-aşağı sekülerleştirdiği bireyleri, onları ikna edici bir mücadelenin içine girerek "İslâmileştirme'ye" çalışan Nurculuk için uygun düşmüyordu. Nurculuk, İslâmi kesim içinde, genel tasavvuf yaklaşımlarından daha rasyonel bir yaklaşımı öne çıkardı; İslâmi kesimin içinden tasavvufa yönelik bu tip yaklaşımlar -başka sebeplerle de birleşerek- tasavvufa, geniş bir kitle üzerindeki otoritesini ve kimliklerin inşasındaki tesir gücünü kaybettirdi. Tecrit (kamusal alana girmekten kaçınma diye de okunabilir) yerine katılımın, hırslardan arınma yerine mücadeleciliğin, gönüle atıf yerine rasyonelliğe vurgu yapmanın, İslâmi dünya görüşünü benimseyenlerin kimliklerinde ön plana çıkmasında; Osmanlı döneminde bireyler üzerinde önemli ölçüde belirleyici gücü olan tasavvufi düşüncenin

etkinliğinin azalmasının rolü de hesaba katılmalıdır. (Nursi'nin, etkin bir tarikat olan Nakşibendilik'in Halidi kolundan aldığı etkiler de tarikatların önemli bir bölümünden farklı olarak, tecrit yerine katılımı ön plana çıkarmasında etkili olmuştur.)

Nursi, düşünce olarak tasavvufa mesafeli yaklaşmasının yanında, birçoğu tasavvuf düşüncesini temel felsefeleri yapan kurumlar olan tarikatlar tipi yapılanmalara gitmeye de -birçok farklı sebeple- karşı çıktı. Bunu yaparken tarikatlara da gerekli saygıyı gösterdi, onların geçmişteki birçok katkısını kabul etti; ona göre sorun "içinde bulunulan zaman"daydı, yoksa tarikat yapılanmaları özsel olarak hatalı değildi. Nursi, Nurculuğun mümkün olduğu kadar geniş kitlelere yayılmasını istiyordu. Tarikat hayatının merkezi olan tekkeler yasal olarak kapatılmıştı; bu yüzden, tarikat faaliyeti yapmayı seçmek illegal olmayı seçmek demekti. Hapis ve sürgün yılları Nursi'nin illegal bir görüntü vermekten kolay kurtulmadığını göstermektedir; fakat mahkeme savunmalarında tarikat olmadığını birçok kereler belirtme durumunda kalan Nursi; tekkelerle zaviyelerin kapatılması gibi bir yasaya muhalefetten ceza almamış, kitapları mahkemelerde beraat etmiştir.[345] Bu da Nursi'nin bu konudaki taktiksel yaklaşımının, Nurculuk hareketinin yayılmasında önemli bir husus olduğunu gösterir.

Nursi'nin, kitaplarındaki birçok yerde "Zaman tarikat zamanı değil, belki imanı kurtarmak zamanıdır"[346] demesinin, yasaların önünde illegal bir konuma düşmeyi ve kitaplarının yasaklanmasını arzu etmemesinden çok daha fazla sebebi vardır. Nursi, İslâm âleminin materyalizm ve komünizm gibi felsefelerden "kurtuluşu" için en iyi reçete olarak *Risale-i Nur Külliyatı'nın* okunmasını görüyordu. Bu kitapların dağıtılması, çoğaltılması ve okunması Nurcu faaliyetin üzerinde odaklandığı "cihad" metoduydu. (Nursi, çeşitli tarikatlara bağlı olanların ve tasavvufi düşüncelere yakın olanların da kitaplarını okumalarını tavsiye etmiş; tarikatlardan veya tasavvufi düşünceden ayrılmayı kendi düşüncelerine yaklaşmak için mutlak şart olarak ileri sürmemiştir.) Tarikatların toplumdan tecrit olma ve Allah'ın bazı isimlerini belirli sayılarda zikretme -tekrar etme- gibi uygulamalara odaklanmasıysa; aktif olarak topluma girme, kitap okuma ve okutmaya dayanan Nurcular'ın dinsel mücadele ve yaşayış biçimlerinden hayli farklıydı. (Tarikatlardaki "dünyadan tecrit" ve "dünyayı terk" gibi yaklaşımların, birçok zaman "dünyayı toptan almaya alet edindiği"nden,

birçok ünlü sufi düşünürün bile şikâyetçi olduğu hatırlanmalıdır.[347] Tarikatların, günümüzde, küreselleşme süreçlerine nasıl reaksiyon verdikleri önemli bir konu olmakla beraber, kitabımın planladığım hacmini aşan bu konuya yer vermedim. Fakat "Türkiye'deki İslâm'ın daha iyi anlaşılması için bu hususa da nüfuz eden hermenötik yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu belirtmeliyim.) Nursi, İslâm'a karşı hücumlara karşı durma ve iman kurtarma vazifelerini tarikatların gereğince yerine getiremeyeceğine; *Risale-i Nur Külliyatı*"nda dile getirilen düşüncelerin ise bu vazifeleri gereğince yerine getireceğine inanıyordu.[348] Ayrıca Nursi'nin "Zaman tarikat zamanı değil" derken, tarikatlardaki kimi uygulamaların, içinde olunan zamanda, birçok kişiye hitap etmeyeceği kanaatinde olduğunu tahmin edebiliriz. Örneğin tarikatlardaki "şeyhle rabıta" uygulamasını ele alalım. "Rabıta" yapan mürid, abdest alıp, kıbleye dönerek, gözlerini kapar ve şeyhinin iki kaşının ortasını gözünün önüne getirip, Allah'ın isimlerini zikreder... Müridin, "ölünün, ölü yıkayıcısına kendisini teslim ettiği" gibi şeyhine kendini teslim etmesi gerektiğini söyleyen klasik tarikat düsturlarını ve şeyh-mürid ilişkilerini uygulayarak ve savunarak da kitlelere açılmak, kitap okuyarak ve okutarak İslâmi mücadelenin yapılması gerektiğini düşünen bir hareketi yürütmek hayli zordu.[349] (Bu kitapta ele alınmayan birçok tarikatın, geliştirdikleri yorumlar ve taktiklerle, tasavvufi felsefe(ler)den ve tarikat olmaktan vazgeçmeden de modernleşme ve küreselleşme süreçlerine çeşitli şekillerde adapte oldukları hatırlanmalıdır.)

10. Moderniteye Uygun Mekân, Organizasyon ve Taktiklerle Oluşan "Karışım Kimlikler" ve Artan Güç

Nurculuk, tarikat zikri yerine *Risale-i Nur* okumayı, tekke yerine Nurcu evlerini -dershaneleri- geçirerek; Ehli Sünnet'in geleneksel uygulamalarının ve mekânlarının dönüşümünde rol sahibi oldu. Nurculuk'tan önce merkezden bağımsız İslâmi gruplaşmaların ve organizasyonların temel adresi tarikatlardı. Mevlevi dervişler gibi dönerek sema yapmak, Kadiri sufiler gibi topluca sesli bir şekilde "Hu" (O; Allah anlamında) çekerek ritüellerini gerçekleştirmek yerine; Nurcular, *Risale-i Nur* okuyarak, okutarak ve dağıtarak -moderniteyle daha uyumlu- ritüellerini/mücadelelerini gerçekleştirdi. Ortak ritüeller, aynı hayat görüşünü paylaşmak, mücadelede beraberlik ve merkezin ortak isimle -Nurcu- "ötekileştirdiği" olmak gibi unsurlarla Nurcular kendi aralarında

saflarını sıkılaştırdı. (Nursi’nin ölümünden sonra birbirleriyle ihtilafları olan ama her biri kendi içinde dayanışmaya önem veren birçok grup oluştu.)

Nurculuk geleneksel İslâm’ın önemli kurumu tarikatlardan farklı, moderniteye daha yakın yapısıyla, sivil toplum kuruluşlarına benzer fonksiyonlar üstlendi. Nur talebelerinin maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılama fonksiyonundan daha fazlasını bu yapılar gerçekleştirdi. Örneğin Demokrat Parti’ye verdikleri destekle, merkezin İslâmi dünya görüşü konusundaki politikalarının yumuşamasında pay sahibi olarak; sivil toplum kuruluşlarının halkın -aşağının- isteklerini devlete -yukarıya- ileterek toplumsal süreçlerde rol oynamasına benzer bir fonksiyonu üstlendiler.[350] DP hükümeti, baştan Nurcular’ı bastırmayı düşünmüş olmakla ve kendi iktidarı döneminde Nurcular’a yönelik tutuklamalar yapmakla beraber, daha sonra Nurcular ile olumlu ilişkiler kurma yolunu benimsedi. (Özellikle paranın yüzde 400 devalüe edildiği 1958 yılından sonra, bozulan ekonomik şartlar DP’yi İslâmi kesimin daha da çok desteğini aramaya sürükledi.) 1960’ların başına gelindiğinde DP iktidarı dönemindeki yayılmanın da etkisiyle Nurcular, Türkiye çapında taraftarı olan bir cemaat oluşturdular.[351] Nurcular, moderniteyle -kendi dönemlerindeki diğer İslâmi gruplardan- daha uyumlu taktikler, ritüeller, mekânlar oluşturarak moderniteye meydan okudular; bir yandan birçok bireyin kimliğindeki İslâmi unsuru güçlendirirken, diğer yandan geleneksel kimlikleri dönüştürerek “karışım kimliklere” giden yolda önemli açılımlara sebep oldular. Oluşturdukları sosyal hareket, birçok yönüyle, modern sosyal hareketlere benzerdi ama amaçları geleneğe sahip çıkmaktı.

Nursi, kendisinin kitaplarını yazdığı ve taktiklerini belirlediği Nurcu hareketin, tarikat faaliyetlerinin yerini alması gerektiğini düşünüyordu. Fakat bunu yaparken, Sünnet’i savunarak bazı sünnetleri terk ettirdiği, İbn Arabi’ye saygı göstererek birçok fikrini dışladığı gibi, tarikatlara ve tarikat kurucularına gerekli saygıyı göstererek, zamanın tarikat zamanı olmadığını söyledi ve İslâmi kesimden önemli bir bölümü tasavvuf ve tarikatların etki alanından çıkardı.[352] Nursi’yi, Abduh ve Ankara Okulu’ndan farklı kılan husus buradadır; o, Ehli Sünnet paradigmanın içinde kalmaya özen göstermiş, Ehli Sünnet kültür ve kimliğin en temel öğelerine sahip çıkmış; diğer yandan bu öğelerin bir kısmını Ehli Sünnet Müslümanların hayatından

çıkarmıştır. Tarikatların, tasavvufun ve bazı -örneğin erkekleri görünür kılan- sünnetlerin, kültür ve kimlikleri belirlemedeki etkisinin azalmasında Cumhuriyet dönemindeki İslâmi kesimin en önemli karizmatik otoritelerinden olan Nursi'nin etkisi büyüktür. Diğer yandan, bu yaklaşımlarıyla, Ehli Sünnet İslâmi kesimin, kamusal alanda gücünü arttırmasında en önemli aktörlerden birisi -belki de en önemlisi- Nursi olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: 1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYETİNDE KÜRESELLEŞME SÜRECİ VE İSLÂM

A. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde Aşağıdan-Yukarı Değişim

Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyetinin ilk dönemlerinde, siyasetin ve bürokrasinin içinde bulunduğu merkezin, toplumun değişiminde temel belirleyici unsur olduğu yukarıdan-aşağı değişim döneminden, 1946'da "oyun gücu'nün ortaya çıkmasıyla başlayan süreçte, toplum kesimine güç kayma süreci başlamış ve küreselleşme sürecinin hızlandığı 1980'lerde, toplumun, merkeze karşı güç kazanma süreci iyice hızlanmıştır. Kitabın ikinci bölümünde 1946'dan itibaren "oyun gücü"nün ortaya çıkması, devletin ekonomideki kontrolünün azalması ve sivil toplumun -ekonomi dışında da- gücünün artmasıyla; merkezden çevreye güç transferinin gerçekleştiğini göstermeye çalıştım. Bu güç transferi, merkezin ideolojisinin "ötekisi" olan ve çevrede etkili olan İslâmi düşüncenin ve bu düşüncenin hâkim olduğu cemaatlerin/tarikatların güç kazanması sonucunu doğurmuştur. Bu bölümde, 1980'lerde ve sonrasında, çevreye doğru bu güç transferinin devam ettiğini, merkezin yukarıdan-aşağı belirleme gücünün daha da azaldığını; böylece İslâmi kesimin ve bu kesimin cemaat/tarikat gibi gruplarının, gücünü daha çok arttırmalarına imkân veren siyasi, sosyal ve ekonomik yapının oluştuğunu göstermeye çalışacağım.

1. Askeri Darbe Dönemleri

Bu yaklaşımımla paradoksal bir görüntü verecek şekilde; 1980 yılında askeri darbe olmuş ve hem siyasetin içinde olduğu merkez kurucu Kemalist ideoloji çerçevesinde şekillendirilmeye hem de toplum bu ideoloji çerçevesinde yukarıdan-aşağı düzenlenmeye çalışılmıştır. Fakat daha önceki 1960 ve 1971 darbeleri gibi, 1980 darbesi de merkezden çevreye güç kaymasıyla ilgili süreci -kısmen kesintiye uğrattıysa da- değiştir(e)medi. Bunun sebeplerini -birbirleriyle ilişkili- dört maddede özetleyebilirim:

1- Darbelerin ideolojisi Kemalizm; Kemalizm'in en önemli unsurlarından biriyse Batılılaşmaydı. Darbeler Türkiye'yi, Batı'dan ve Batılı kurumlardan koparmadı; Batı'nın, darbecilikle çelişkili olan demokratik ve liberal değerleri ise siyasi-bürokratik merkeze karşı toplumun güç kazanacağı siyasi, sosyal ve ekonomik yapıyı gerekli

kılıyordu. Darbelerden kısa sayılabilecek bir süre sonra ordunun kışlaya dönmesinin önemli sebeplerinden biri de Batı ile olan bu yakınlıktı. Ordunun, kışlaya döndüğü dönemlerde, siyasete müdahalesinin bittiği ve Batılı anlamda sivil bir demokrasiye dönüldüğü söylenemez. Fakat pratikte önemli eksiklikler olsa da Batılı anlamda bir demokrasi hep "ideal tip" olarak model olmuştur. Rol modelin değişmemesi, toplumun merkezden bağımsızlaşma süreci açısından önemlidir.

2- Darbeler, çevrenin aşağıdan-yukarı değişim yapmasını olanaklı kılan çok partili sistemi değiştirmedi ve seçimlere çok uzun aralar verilmedi. Türkiye'deki askeri darbeler, Brezilya gibi yirmi yıllık süreyle iktidar olunan örneklere kıyasla kısa süreli geçiş dönemleri şeklinde olmuştur.[353] Üstelik darbelerden sonraki ilk seçimlerin bile darbecilerin istediği şekilde sonuçlandığı söylenemez. 1960 darbesinden sonra ordu, AP'yi zayıflatıp seçimleri CHP'ye kazandırmak için elinden gelen her şeyi yapmış olmasına rağmen, darbelerden bir yıl sonra olan seçimler -CHP birinci parti olarak çıkmış olmasına rağmen- ordunun istediği gibi geçmedi.[354] 1971 darbesinden sonraki ilk seçim olan 1973 seçimlerinin, sancılı bir sürecin sonunda 1974'te çıkardığı CHP-MSP koalisyonunda, 1972'de kapatılan MNP'nin devamı olan ve siyasal İslâmcı olarak nitelenen MSP'nin iktidar ortağı olması da darbecilerin istediği bir sonuç değildi.[355] 1980 darbesinden sonra 1983 yılındaki ilk genel seçimde ise ordunun, emekli general Turgut Sunalp'in başında olduğu MDP'yi desteklemesine ve seçime bir gün kala Turgut Özal'ın liderliğindeki ANAP'ın açıkça eleştirilmesine rağmen ANAP tek başına iktidar oldu.[356] Her üç darbeden sonraki ilk genel seçimlerin ordunun istediği sonuçları vermemesi; askeriyenin yukarıdan-aşağı düzenlemelerine karşı toplumun, seçime gidildiğinde tercihlerini, kendi istekleri doğrultusunda belirlemeye devam edip aşağıdan-yukarı merkezin yapısını etkilediğinin bir delilidir.

3- Darbelerde, ordu merkezi ele geçirdiğinde, oluşturulan yeni anayasalar ve alınan kararlarla devletçiliğin dozu arttırılıp, ekonominin kontrolü devletin tekeline alınmadı. Sivil toplumun güç kazanmasında merkezin ekonomi üzerindeki denetiminin azalması ve teşebbüs hürriyetinin sağlanması önemlidir. Askeri darbelerin bu sürece katkıda bulunduğu hususlar da olmuştur. Ekonomiyi piyasa şartlarına göre dönüştürmeyi amaçlayan ve darbeden kısa süre önce 24 Ocak 1980

Kararları'nı hazırlayan Turgut Özal, askeri rejim döneminde de ekonomiden sorumlu olmuş ve muhalefetin olmadığı dönemde zihnindeki politikaları daha rahat uygulama imkânı bulmuştur.[357]

4- Darbelerde, Kemalist ideolojinin toplum üzerindeki belirleyiciliğini sürdürmesi için muhalif sivil toplum kuruluşlarının gücü yok edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu da siyaset ve bürokrasinin olduğu merkezin güç kaybedip, sivil toplumun içinde olduğu çevrenin güç kazanma sürecini durdurmamıştır. Merkezi ele geçiren ordu, sivil toplumdan gelebilecek tehditlerle ilgili endişelerinden dolayı, çıkardığı yasalar ve eylemleriyle[358] bir yandan sivil toplumu tahrip ederken diğer yandan sivil toplumun gelişme sürecine katkılarda da bulunmuştur. 1961 Anayasası'nın getirdiği hak ve özgürlükler ile örgütlenme olanakları;[359] 1980 darbesiyle sivil toplumun gelişmesi için önemli bir unsur olan şiddetin durması bunların arasındadır. Nitekim darbeden sonra oluşan şiddetsiz ortam, 1983'ten sonra uzlaşmacı söylemi benimseyen ANAP iktidarına, sivil toplumun geliştirilebileceği şartları sağlamıştır.[360] Ayrıca irdelenen konuyla ilgili asıl hedefin, merkezden bağımsızlaşarak çevrede etkili olan İslâmi kesimin gücünü arttırmasını tespit etmek olduğunu hatırlarsak; askeri darbelerin, İslâmi dünya görüşüne alternatif olan Marxist ideolojinin, sivil toplumdaki gücünün yok edilmesi doğrultusunda politikalar benimsediğinin de altı çizilmelidir. Özellikle 1980 darbesinde, İslâm'a toplumun çimentosu olma vazifesi yüklenmiş, devleti ele geçirmeye çalışmayan bir İslâm anlayışı "komünizm tehlikesi"ne karşı etkili bir silah olarak değerlendirilmiştir.[361]

Sonuçta askeri darbeler, yukarıdan-aşağı değişim sürecinin aşağıdan-yukarı doğru değişmesinde önemli dört konuda; 1- Batı'dan kopmama, 2- çok partili sistemin devamı, 3- ekonominin liberalleşmesi, 4- ekonomi dışında da sivil toplumun güç kazanması, süreçlerinde kalıcı bir kesintiye sebep ol(a)madı. Bu maddelerin birincisi toplumun/bireylerin merkeze karşı güç kazanmasındaki "rol model"in muhafazasına, diğer üç tanesi ise toplumun siyasete ve bürokrasiye karşı güç kazanacağı siyasi, sosyal ve ekonomik yapının oluşumuna sebep oldu. (Bu maddelerle ifade edilen sürecin, askeri iktidarın bittiği 1983 yılından sonra hızlanarak devam ettiği aşağıda işlenecektir.) Bu konudaki yaklaşımıma göre askeri darbe dönemleri; siyaset ve bürokrasinin toplumu şekillendirdiği ve kontrol ettiği süreçten gittikçe toplumun siyaset ve bürokrasiye karşı güç kazandığı

süreçlere geçişte -bu süreci zorlaştırıcı ve kolaylaştırıcı yönleri olmakla beraber- genel gidişatı değiştirmeyen anomali dönemleridir.

2. Uluslararası Sistemde Neo-Liberalizmin Yükselişi

Değişen merkez-çevre ilişkilerini uluslararası sistemdeki gelişmelerden bağımsız düşünmemek gerektiğini daha önce belirtmiştim. Çevrenin "oyun gücü" ile merkezde değişiklik yapabileceği yapının oluşmasında, II. Dünya Savaşı sonrasında uluslararası bir fenomen olarak iki kutuplu sistemin ortaya çıkması ve Türkiye'nin Batı blokunda yer alması önemli olduğu gibi; 1980'ler ve sonrası Türkiyesi'nde merkezin, ekonomi üzerindeki denetiminin azalması suretiyle çevre üzerindeki denetim kabiliyetinin azalmasında uluslararası sistemde Neo-liberalizmin yükselişe geçmesi önemli olmuştur. 1980'li yıllarda Türkiye'nin içinde bulunduğu kutbun lideri Amerika'daki Ronald Reagan'ın başkanlığının ve diğer önemli bir uluslararası aktör olan İngiltere'deki Margaret Thatcher hükümetlerinin, devletin rolünün küçültüleceği ekonomik liberalizm politikalarını savunmaları; bu anlayışın yaygınlaşmasında ve Türkiye'yi etkilemesinde önemli olmuştur. Özel sektörün iyi, devletin müdahaleciliğinin kötü olduğunu belirtmek için Reagan'ın söylediği "Hükümet çözüm değil, sorundur" sözü, bu dönemde yükselişte olan anlayışı ifade etmektedir.[362] Finansal küreselleşmenin çok daha gerilere giden tarihsel kökleri olsa da 1980'ler, finansal küreselleşmenin hızlanma yıllarıdır; Manuel Castells bu hızlanma sürecinin başlangıcı olarak -sembolik bir olay olarak- 27 Ekim 1987 tarihinde Londra'da, sermaye ve borsanın devlet tarafından düzenlenmesine son verilmesini kabul edebileceğimizi belirtir.[363]

Neo-liberalist yaklaşıma göre küreselleşen dünyada, devletin aktif rol oynadığı, ithal ikameci ve baskıcı finans politikalarıyla başarılı bir şekilde gelişme sağlanamaz. Devlet müdahalesine özel önem atfeden, daha önceden etkin olan Keynesçi iktisat felsefesine karşı Neo-liberalizme göre devlet müdahalesi bütün iktisadi kötülüklerin ve çözümsüzlüklerin kaynağıdır. Ortodoks Neo-liberaller bireyciliğe, piyasa liberalizmine, dışa göre yapılanmaya ve devletin rolünü azaltmaya yönelik bir kalkınma stratejisini savundular.[364] Neo-liberalizm ile uluslararası ekonomi politikası olarak devletin ekonomideki rolünün azaldığı, ticari liberalizasyonun sağlandığı, özelleştirmenin arttığı, kamu harcamalarının düşürüldüğü ve kurlar üzerinde denetimin azaldığı bir yapı önerildi. Neo-liberal ortodoksiye göre

bu yapı, “kamu menfaati” için müdahalelerde bulunan, milli kalkınma modelleri savunan bir devlet anlayışından vazgeçilerek oluşturulabilirdi. Bu yaklaşıma göre siyasetçilerin ve bürokratların, menfaatlerini arttırma çabalarında, devletin müdahaleciliğini ve ekonomideki rolünü kullanmaları tehlikesi mevcuttu. Siyasetçilere ve ekonomik müdahaleciliğe bu karamsar yaklaşım, toplumun menfaatinin ve ekonomik büyümenin; devleti küçültmekle, politikacıların ve bürokratların elindeki “gereksiz gücü” azaltmakla gerçekleştirilebileceğinin savunulmasına yol açtı.[365]

3. Türkiye’de Neo-Liberal Fikirlerin Yükselmesi ve Küreselleşme Sürecinin Hızlanması

Uluslararası arenada Neo-liberal fikirlerin yükselmesinin ve IMF, Dünya Bankası gibi bu fikirleri hayata geçiren somut kurumların yanında, Türkiye Cumhuriyeti’nin 1980’li yıllarına damgasını vuran Turgut Özal’ın ve partisi ANAP’ın, bu politikaları Türkiye’de uygulamış olması da konumuz açısından önemlidir. Liberalleşme ve özelleştirme ile ilgili söylem -rakamsal olarak, Türkiye ölçeğinde, Özal’lı yıllardaki özelleştirme çok yüksek olmasa da- Özal döneminde geniş bir taraftar kitlesi buldu.[366] Fakat 1980’li yıllara kadar ülkemize gelen toplam yabancı sermaye yatırımının sadece 228 milyon USD civarında olduğunu hatırlarsak, Özal’la başlayan dönüşümün ne kadar büyük olduğunu anlarız.[367] Yabancı sermaye, ekonomik bağımlılığı -küreselleşmeyi- arttırdığı gibi kültür taşıyıcısı fonksiyonunu da yerine getirmiştir.[368]

Özal’ın sıra dışı kariyeri ve portresi, etkinliğinin önemli unsurları oldu. Özal, Dünya Bankası gibi önemli bir uluslararası kurumda, DPT gibi önemli bir devlet kurumunda ve Sabancı Holding gibi önemli bir özel şirkette çalışarak; iktisatla ilgili farklı faaliyet alanlarının içinde bulunmuştu. Ayrıca hem Erbakan’ın partisinden aday olarak hem de Demirel’le beraber çalışarak siyasette -Türk sağının içinde- tecrübe sahibiydi. Aileden gelen dindarlığı ve İslâmi kesime yakınlığıyla İslâmi kesimden de destek aldı.[369] Özal, Kemalist merkezin ötekisi “İslâmi kesimler”in sempatisini kazanırken aynı zamanda savunduğu ekonomi politikalarıyla Kemalist projeyle en uygun şekilde habituslara sahip TÜSİAD’ın elit kesiminin desteğini de kazanmayı becerebildi. Siyasi doktrinler yerine piyasa ekonomisiyle ilgili söylemlerin ön plana

çıkmasında, devrimci aktörler yerine “homo economicus”un yüceltilmesinde, en önemli birey aktör Özal olmuştur denilebilir.[370]

Türkiye’nin ekonomik küreselleşmesinin önemli bir göstergesi olan ihracat ve ithalat rakamları, 1980’ler ve sonrasındaki dönemde doğrusala yakın artış göstermiştir. İthal edilen malların küresel kültürü taşıması, ihraç edilen mallarda genelde Avrupa standartlarına uyulmaya çalışılması ve Avrupai zevk ile ihtiyaçların, üretimi belirleyen önemli unsurlar olması (dış ticaretin en yüksek bölümü Avrupa ülkeleriyledir); ihracat ve ithalat oranlarının artışıyla ilgili istatistikleri, aynı zamanda, kültürel küreselleşmenin nasıl gerçekleştiğinin bir boyutunu ifade eden göstergelere de dönüştürmektedir.[371]

4. Neo-Liberal Ekonomi Politikaları ve Küreselleşme Sürecinde İslâmi Kesimin Gücünü Arttırması

Siyaset, ekonomi yoluyla, toplumdaki kesimlerin bağımsızlaşmasının önünü açtıkça; merkezin/siyasetin nasıl olacağını belirleme konusunda, toplumun sermayeyi kontrol eden kesimlerinin yönelimlerinin önemi artmıştır. Türkiye Neo-liberal politikalarla dünya ekonomik sistemiyle bütünleştikçe (küreselleşme süreci hızlandıkça) ve devletçilik politikalarından vazgeçildikçe, merkezin ekonomi üzerindeki hâkimiyeti azaldı; bu ise gücü azalan merkezin, patrimonyal sistemdeki babalık vazifesinin önemli ölçüde değişmesi demekti. Turgut Özal’ın, İzmir Ticaret Odası’ndaki -başka yerlerde de tekrarladığı- şu sözü de devletin patrimonyal rolünde değişme yaşanması gerektiğine dair o dönemin anlayışını ifade etmektedir: “Modern bir ülkede artık devlet, baba olarak görülmüyor. Bu iş geçmiştir. Çünkü baba olarak gördüğünüz zaman benim bir tabirim var, eline bir gün sopayı alır sizi döver; bir şey diyemezsiniz.”[372] Patrimonyal yapısında farklılaşma olan merkezin, yukarıdan-aşağı değiştirme gücünde de azalma oldu ve toplumdaki değişimin temel yönünün aşağıdan-yukarı olduğu süreçlere geçilmesinde, merkezin ekonomide değişen rolünün etkisi oldu. Bu kitabın odak konusu olan İslâmi kesimin gücünü arttırmasında, merkez-çevre ilişkilerindeki bu değişimin; merkezin yukarıdan-aşağı belirleme kabiliyetinin azalmasının önemi büyüktür. Merkezden bağımsız olarak gelişen birçok toplumsal hareketin gücünün önemli bir boyutunun ekonomiyle ilgili olduğunu hatırlayalım. Osmanlı ve Cumhuriyet’in ilk dönemlerindeki gibi ekonomik

bir yapıda, çevrede önemli bir sermaye birikimi oluşması mümkün değildi; mümkün olsaydı bile, merkezin denetimindeki bu sermayenin merkezce istenmeyen bir eyleminin gerçekleşmesi durumunda, merkez bu hareketin elindeki sermaye gücünü rahatlıkla etkisizleştirebilirdi. Örneğin günümüzdeki en etkin dini cemaat olan ve binden fazla[373] okul açacak kadar büyük bir sermaye gücünü yönlendirebilen Gülen Cemaati,[374] Cumhuriyet'in önceki dönemlerinin siyasi, sosyal ve ekonomik yapısında bu kadar yüksek bir sermayeyi yönlendiremezdi; eğer yönlendirebilseydi bile, ekonomiyi önemli ölçüde kontrol eden merkez, bu sermaye gücünü rahatlıkla etkisizleştirebilirdi. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde olduğu şekilde devlet ekonomiyi kontrol etmeye devam etseydi; bu durum, Gülen Cemaati'ni muhtemelen yok etmezdi, nitekim bu hareketin öncülüğünü yapan -bir önceki bölümde ayrıntılı şekilde incelenen- Nursi, yukarıdan-aşağı değişimin yaşandığı, merkezin ekonomideki kontrolünün yüksek olduğu dönemde faaliyetlerini sürdürebilmişti.[375] Fakat gücü merkezde yoğunlaştıran önceki siyasi, sosyal ve ekonomik sistemin devamı; Gülen Cemaati'nin, binden fazla okul ve birçok medya kurumu kuracağı kaynakların elde edilebileceği ve kullanılabileceği ortamın oluşmasına olanak tanımazdı. Sonuçta Türkiye'deki İslâmi kesimle ilgili yeni olgular ancak Türkiye'nin değişen siyasi, sosyal ve ekonomik yapısı göz önünde bulundurularak gereğince anlaşılabilir.

Merkezin ekonomi üzerindeki denetimi azalınca, İslâmi kesimden gruplar sadece yeni zengin kesimden destekçi sempatizanlar/taraftarlar bularak değil; doğrudan holdingler, finans kurumları ve şirketler kurarak da piyasa ekonomisinin nimetlerinden yararlanma yoluna gittiler. Örneğin Işıkçılar olarak bilinen grup İhlas Holding, İhlas Finans, İhlas İnşaat gibi birçok şirketi ve Türkiye Gazetesi, TGRT gibi medya kuruluşlarını kurdu.[376] Kısa sürede büyük ticari ve sanayi hamleleri yapan Anadolu Kaplanları da kendilerine özgü İslâmi yorumları ve modernleşmeyle geleneğin izlerini taşıyan "karışım kimlikleri" ile yeni oluşan siyasi, sosyal ve ekonomik yapıda İslâmi kesimin gücünü arttırmasının araçları oldular.[377] İhlas Finans dışındaki İslâmi kesimin bankacılığa alternatif diğer finans kuruluşları da kayda değer bir sermayeyi toplamayı başardılar.[378] İslâmi kesimden sayıları gittikçe çoğalan burjuvazi, serbest piyasa kapitalizminin "erdemleri"ni şiddetli bir şekilde savunan MÜSİAD gibi (1990 yılında

kuruldu) kendi işadamı derneklerini de kurdu. 1997'de 2897 üyesi olan bu derneğin üyelerinin şirketlerinin büyük kısmının 1983'ten sonra kurulmuş olması; merkezin yoğun kontrolü ve sivil toplumun zayıf olduğu 1950'lerden önce sadece 27 üyenin şirketinin kurulmuş olması;[379] devletin ekonomideki rolü ve denetimi azaldıkça İslâmi kesimin önünün açıldığına dair analizlerimi teyit eden bir veridir. 1980'lerden sonra küreselleşme sürecinin ve Türkiye'deki serbestleşen ekonominin sunduğu imkânlarla büyüme gösteren küçük ve orta büyüklükte işletmeler (MÜSİAD'ın üyelerinin önemli bir kısmını da bunların sahipleri oluşturmuştur), İslâmi kesimin gücünü arttırmasında ve İslâmi söylemi kullanan partilerin yükselişe geçmesinde önemli bir yere sahiptirler.[380]

Ekonomik olarak güç arttırma, beraberinde Kemalist ideolojiden bağımsızlaşmayı da getirdi. İslâmi kesim, kontrol ettiği ekonomik aktivite aracılığıyla alternatif eğitim kurumları (ideolojik aygıtlar) kurmak, öğrencilere burs vermek, taraftarlarını istihdam etmek, medya kuruluşları kurmak ve benzer yollar suretiyle gücünü arttırdı. Hatta ekonomik sermayenin, siyasi partilerin iktidara gelmesi gibi süreçlerdeki önemini düşünürsek; merkezden bağımsızlaşan İslâmi sermayenin, merkezin yeniden düzenlenmesi sürecindeki önemini görebiliriz. Birçok kişinin "siyasal İslâmcı" olarak nitelediği AKP'nin (AKP'liler bu tanımlama yerine "muhafazakâr demokrat" tanımını kendilerine uygun görmektedirler) iktidarının sebeplerinden bir tanesi de kendisini iktidara taşıyacak bir sermaye tabanı bulması olmuştur. İktidar olabilecek şekilde organize olacak yeni bir partinin kurulması ve propagandasının yapılması güçlü bir sermaye tabanı gerektirmektedir.

Tüm bu analizler, neden AKP iktidarının küreselleşmeci ve piyasa ekonomisine yakın ekonomi politikaları benimsediğinin sebeplerinin önemli bir kısmını açıklar. Piyasa ekonomisi, İslâmi kesimin etkili grupları için Kemalist ideolojiden bağımsızlaşma ve yeni fırsat alanları bulma anlamına gelmiştir. Bu grupların önemli bir kısmı; hem oylarıyla hem etki alanlarındaki kitleleri -sahip oldukları medya gibi araçları da kullanarak- AKP'ye yönlendirerek hem de sermaye desteğiyle AKP'nin iktidara taşınmasına katkıda bulunmuşlardır. AKP, liberalizm ile muhafazakârlığın sentezini yapmaya çalışmıştır; piyasa ekonomisiyle beraber sosyal yardımlaşmayla ilgili politikaları da benimsemiş, devleti

demokratikleştirerek sivil toplumu güçlendirmeye çalıştığı gibi, sosyal yardımlaşma politikalarında devleti araç olarak da kullanma yoluna gitmiştir.[381] Sonuçta AKP özelleştirme gibi alanlardaki politikalarıyla liberal politikalara uygun icraatlar gerçekleştirmiştir; fakat diğer yandan sosyal yardımlaşma projelerinin getirdiği avantajlardan yararlanmak isteyerek (fakirlere kömür dağıtma veya belediyelerin ucuz fiyatla hizmet verdiği işletmeleri elinde tutması gibi) devletin sosyal yönüne vurgu yapan icraatları da olmuştur.

Kendi dönemlerindeki iktidara alternatif olma potansiyeli taşıyan rakipleriyle (Meclis'te grupları olan CHP ve MHP) karşılaştırıldığında, AKP, liberalizme ve küreselleşme sürecine en pozitif yaklaşan parti olarak gözükmektedir. Bunun önemli bir nedeni Türkiye'deki İslâmi kesimin küreselleşmeyle gelişen şartlardan istifade etmiş olmasıdır. Haldun Gülalp, Türkiye'deki siyasal İslâm'ın küreselleşmenin oluşturduğu şartların bir sonucu olarak güçlendiğine; ekonomik refahın artmasıyla dinin toplumdaki öneminin azalacağını söyleyen modernizasyon teorisinin, Türkiye örneğinde yanıldığına işaret etmektedir.[382] Ziya Öniş ise AKP'yi "muhafazakâr küreselleşmeci" (conservative globalist) olarak nitelendirirken, Meclis'te grubu olan rakiplerini "savunmacı millici" (defensive nationalists) olarak niteler.[383]

Mardin, Kemalist ideolojinin, devletin toplum üzerindeki etkisini kaybetmemek endişesiyle, liberalizmin (Mardin "burjuva ideolojisi" terimini kullanır) önemli bir unsuru olan teşebbüs hürriyetini engellediğini; fakat bunun bireyciliği engellediğini, böylelikle dinin ümmetçiliğine karşıt bir ideolojiye yol verilmeyerek, dine rakip olabilecek bir ideolojinin önünün -istenmeden- kesildiğine dikkat çekmiştir.[384] Burada ironik olan, Mardin'in haklı şekilde dini dünya görüşünün ümmetçiliğinin yerine bireyciliğe -tevekkül yerine hırsa, ahiret yerine bugüne, dini ahlak yerine kâr odaklılığa da buna eklenmelidir- yol açacak ideoloji olarak nitelediği ekonomik liberalizmin, Türkiye'de, Kemalizm adına engellenmesine karşılık, İslâmi kesimin kendine yakın bulduğu isimlerce yaygınlaştırılmış olmasıdır. Özal ve Erdoğan'ın tek parti hükümetleri; uzun süreli iktidarlarındaki söylemleri, çıkardıkları yasalar ve özelleştirme gibi uygulamalarıyla bu konuda ön plana çıkmaktadırlar. İslâmi kesimin geniş bir bölümü, devletten bağımsızlaşmayı sağladığı ve kendilerine yeni fırsat

alanları sunduğu için liberal politikaları severek kabul ettiler; fakat böylelikle kendi dünya görüşlerine rakip bir ideolojiye de bağırlarını açmış oldular. Nitekim İslâmi kesimde “karışım kimliklere” yol açan olgulardan biri de liberalizmle İslâmi değerlerin beraberce İslâmi kesimden bireylerin kimliklerini şekillendirmesi olmuştur. (Bu konuyu ilerleyen sayfalarda irdeleyeceğim.)

5. Avrupa Birliği’ne Entegrasyon ve Sivil Toplumun Artan Gücü

Küreselleşme ekonomik, siyasi ve kültürel boyutları olan bir süreçtir; küreselleşmenin bu üç yönü ise birbirlerinden bağımsız değil, birbirleriyle ilişkilidir. Türkiye’nin Amerika’nın başında olduğu kutupta ve NATO’da yer alması ile ilgili siyasi kararıyla küreselleşme sürecini hızlandıran Neo-liberal ekonomik politikalarının benimsenmesi ilişkili olduğu gibi; benimsenen bu ekonomi politikalarıyla yeni tüketim alışkanlıklarının ve değerlerin oluştuğu bir kültürel yapının oluşması da ilişkilidir. İthal edilen yeni bilgisayar oyunları veya McDonald’s ve Starbucks gibi markalar sadece yeni ekonomik metalar değil; aynı zamanda küreselleşen dünyadaki birçok farklı ülkenin farklı vatandaşının Türkiyeli birçok vatandaşla paylaştığı ortak küresel kültür ürünleridir.

Türkiye’nin ekonomik ve kültürel küreselleşme sürecini hızlandırmasının yanında, İslâmi kesimin merkezden bağımsızlaşması sonucunu doğuran kritik bir siyasi karar ise AB ile bütünleşme süreci olmuştur. Dünyanın bütününü etkileyecek küresel bir aktör olma güç ve kapasitesine sahip olmayan Türkiye, küresel önemli güçlerin çatışma alanı olan bir coğrafyada bulunması gibi sebeplerin de etkisiyle uluslararası sistemde müttefik arayışında olmuştur. İki kutuplu sistemin sürdüğü 1990’lı yıllara kadar bu müttefik birçok Avrupa devletinin ve ABD’nin içinde olduğu Batı blokuydu. Diğer kutbun lideri SSCB’nin komünist ideolojiden vazgeçmesi ve bu bloğun 1990’ların başında çözülmesinden sonra uluslararası sistem, hiyerarşik ve çok merkezli bir özellik göstermeye başlamıştır. Bir yandan uluslararası sistemde küreselleşme yaşanırken diğer yandan bölgesel örgütlenme biçiminde rekabet eden alt-sistemler oluşmuştur.[385] Bu yeni oluşan sistemde Türkiye’nin, güvenlik politikaları açısından ABD’nin lideri olduğu -AB ülkelerinin çoğunun da içinde yer aldığı- NATO yapılanmasında yer almaya devam etmesi temel bir siyaset

olmakla beraber; ekonomik bağımlılıkta ve demokratikleşmeyle ilgili süreçlerin gelişiminde -önceden de var olan- AB ile bütünleşme yolundaki siyasi iradenin devam ettirilmesi en temel belirleyici unsur olmuştur.[386]

Türkiye'nin AB ile ilişkileri, Yunanistan'ın ortaklık başvurusu yaptığı 1959 yılında, hemen Yunanistan'ın ardından -iki hafta sonra- ortaklık başvurusu yapmasına kadar gider. Bundan sonra darbelerle sürecin kesintiye uğraması, 1963 Ankara Antlaşması ile ortaklık antlaşması imzalanması gibi ileri-geri adımlarla 1980'li yıllara kadar gelindi.[387] 1987'de AT'ye[388] tam üyelik başvurusunun sunulması ve 1989'da -tarih verilmeden- Türkiye'nin üye olmasının mümkün olduğunun, yerine getirmesi gerekli politik ve ekonomik şartlarla beraber beyan edilmesi önemli dönemeçlerdir.[389] Zaten Özal'la uygulanan ve popülerleşen özelleştirmeci, gümrükleri indirmeye ve devletin ekonomideki rolünü küçültmeye yönelik politikalar, AB'ye tam üyelik için gerekli çabanın gösterilmesi doğrultusundaki siyasi kararla daha da güç kazandı. AB'ye girmek yönündeki siyasi irade ve Türkiye'nin ekonomik şartları yerine getirip getirmediğiyle ilgili kontroller, merkezin ekonomi üzerindeki kontrolünün azalmasıyla ilgili sürecin siyasi güvencesi oldu. 1 Ocak 1996'da yürürlüğe giren gümrük birliğiyle, Türkiye ekonomisinin Avrupa Birliği ile bütünleşme sürecinde önemli bir adım atılmış oldu.[390]

Avrupa Birliği süreci Türkiye'deki sivil toplumun -ekonomi dışında da- gücünü arttırmasında önemli bir siyasi karar olmuştur. Göle, 1980 öncesine "tek aktör patolojisi"nin, yani tekçi ideolojilerin ve birbirlerini dışlayan aktörlerin hâkim olduğunu söyler. Göle, 1980'lerden itibaren başlayan süreçle devlet-toplum-Batı üçlü ilişkisinin değiştiğini, değişimin dinamiğinin devlet ve seçkinlerden topluma kaydığını söyler.[391] Topluma doğru bu güç kayışının arkasındaki en önemli unsurlardan biriyse; Avrupa Birliği'nin sadece ekonomiyle değil, aynı zamanda demokratikleşmeyle ilgili kriterler koyması ve sivil toplumun güç kazanmasına yönelik sürecin Avrupa tarzı bir demokrasinin önemli bir unsuru olmasıdır. Aslında 1980'ler ve sonrasındaki hiçbir iktidar; politik liberalizme ve sivil toplum kuruluşlarının güç kazanmasına, ekonomik liberalizme gösterdiği ölçüde istekli bir yaklaşım sergilemedi. (İktidarların kendilerine muhalif sivil toplum kuruluşlarıyla ilişkilerinden bu anlaşılmaktadır. Her iktidarın sivil toplum kuruluşlarını "bizden" ve "öteki" olarak değerlendirip, sivil toplum

kuruluşlarını salt demokratik ilkeler çerçevesinde değerlendirmediği gözlenmektedir.) "Ekonomik liberalleşme" toplumun zenginleşmesinin, toplumun zenginleşmesi ise iktidarın sürekliliğinin şartı olarak algılandığı için yüksek oranda bir destek buldu; fakat sivil toplum kuruluşlarının güç kazanması, sadece yandaşların değil, aynı zamanda iktidara karşı muhalefetin güçlendirilmesi anlamını da taşıdığı için iktidarlarca şüpheyle karşılandı. Bu yüzden, AB sürecinin getirdiği yasal düzenlemelerin ve bu süreçte Türkiye'nin izlenmesinin, ekonomik liberalizmden belki de daha çok politik liberalizme hizmet ettiği söylenebilir. İslâmi kesim, 1990'lı yıllardan önce "komünizm tehlikesi"ne karşı "toplumun çimentosu" olan İslâmi değerleri savunarak uluslararası sistemdeki iki kutuplu sistemden istifade etmiştir; 1990'larda "komünizm tehlikesi" ortadan kalkınca ise küreselleşme sürecinde Türkiye'nin belki de en önemli siyasi projesi olan Avrupa Birliği ile entegrasyon sürecinin gereği olan demokratik ve sivil toplumu güçlendirici yapı yönünde yapılan girişimlerden istifade etmiştir. Özellikle ordunun darbe yapmadan siyasete müdahale ettiği, birçok kişinin "post-modern darbe" olarak nitelediği 28 Şubat -1997- sürecinde, İslâmi kesim için zor bir dönem yaşandığında; AB süreciyle garanti altına alınan demokrasiyi ve sivil toplum kuruluşlarını koruyan demokratik hakların önemi, İslâmi kesim tarafından daha iyi anlaşılmıştır. 28 Şubat sürecinden sonraki dönemde kurulan AKP'nin, AB'ye girme sürecinin -bu sürecin, ideolojisi açısından muhtemel sorunlar teşkil edebilecek olmasına rağmen- en önemli savunucusu olmasının sebeplerinden birisi de budur.

AB'ye entegrasyon yolunda Türkiye siyasetçilerinin gösterdiği irade ve bu süreçte yapılan yasal düzenlemeler ile zihniyet değişikliği, küreselleşen değerler ve yükselen Neo-liberalizmin etkileriyle -ki tüm bunlar birbirleriyle ilişkilidir- birleşince 1980'lerden sonra sivil toplum kuruluşları -önceki dönemlere nazaran- güçlerini hayli arttırdı ve çeşitlendi. İş adamları, farklı ideolojiler, menfaat grupları devletin merkezinden bağımsızlaşabildikleri oranda sivil toplum örgütlenmesi daha da güçlenmekte ve yaygınlaşmaktadır.[392] Vakıflar, dernekler, mesleki örgütlenmeler, tartışma grupları, dergiler veya yayınevleri şeklinde kendini gösteren sivil toplum kuruluşları; İslâmi ideoloji çerçevesinde yapılandıkları gibi Atatürkçü derneklerle Kemalist milliyetçiliği, Rotaryenler gibi derneklerle "evrensel-aydınlanmacı" değerleri, feminist

hareketlerle siyasi partiler dışı/üstü söylemi seslendirmektedirler. Sonuçta sivil toplum kuruluşlarının gücünün artması; İslâmi kesim(ler)e karşı rakip ideolojinin daha ziyade merkezde olduğu dönemlerden, sivil toplumda örgütlendiği dönemlere geçişi de ifade etmektedir. Bunun önemli bir kaynağının, daha önce görüldüğü gibi, Cumhuriyet merkezinin ideolojik aygıtlarıyla 1920'lerden beri yaptığı etkinin; sivil toplumda seküler, modernist, pozitivist değerleri benimsemiş bir kitle oluşturması ve bu kitlenin uygun ortamda merkezden bağımsız hareket etmeye başlaması olduğunu söyleyebilirim. Artık İslâmi ideoloji merkezde temsil edilmeye başlarken diğer yandan alternatif ideolojiler çevrede örgütlenmekte ve merkez-çevre ayrılığı kaybolmakta; rekabet hem merkezin hem de çevrenin içinde olmaktadır.

Tüm bunlarla beraber sivil toplum kuruluşlarının gücünün artmasından en çok istifade eden kesimin İslâmi kesim olduğu da tespit edilmelidir. İslâmi kesimin içinde etkin olan gruplar, zaten toplum kesiminde geniş bir taraftar kitlesine, İslâmi dünya görüşünden kaynaklanan bağlayıcılığa, aktivasyon enerjisinin gücüne ve ekonomik sermayeye sahiptiler. Sivil toplum kuruluşlarının önü açıldıkça, bu gruplar, illegal görüntülerini (1991'de kaldırılmadan önce beş partinin kapatılmasına ve birçok kişinin hapse girmesine sebep olan 163. maddeye,[393] tekkeler, zaviyeler ve toplantıyla ilgili yasalar gibi düzenlemelere ters düştüklerinden dolayı) legal bir görüntüye çevirecek, güçlerini arttırmalarında ve kurumsal kimliklerini sağlamlaştırmalarında aracı olacak resmi kuruluşlar olan vakıflar ile dernekler gibi kurumlar kurma yoluna gittiler. 1979 yılında Türkiye'deki dini vakıf sayısı 200'den az iken bu sayı 1987 yılında 1258'e, 1996'da 4500 kadara çıkmış[394] ve bu tarihten günümüze daha da artmıştır. Özal dönemi liberalleşmesiyle 1980'lerde önü açılan demeklerin sayısı, "komünizm tehlikesi" yüzünden derneklere şüpheli bakışın, bu "tehlike"nin 1990'ların başına gelindiğinde ortadan kalkmasıyla daha da arttı. 1995 yılına gelindiğinde sırf dini derneklerin sayısı 14.743'tü; günümüzde bu sayı da çok daha yüksek noktalara erişmiştir.[395] Bu vakıflar ve dernekler, "İslâmi" bilinç ve kimlik inşasının ortamları oldular; böylece modern demokrasinin, sivil toplum kuruluşlarına güç kazandıran ilkeleri, Türkiye'deki İslâmi hareketlerin güç kazanmasının ve sistemin içinde kurucu ideolojiye muhalefetin güçlenmesinin aracı oldu.

6. İslâmi Kesimin Aşağıdan-Yukarı Etkileme Gücünü Kazanması/Arttırması ve Türkiye'deki İslâm'la İlgili Yanlış Bir Algının Düzeltilmesi

Mardin -daha önce değinildiği gibi- Osmanlı'da, tarikatlar gibi dini kurumların, halkın maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılayarak, sivil toplum kurumlarmın vazifelerini kısmen karşıladıklarına; fakat Batı'da olduğu gibi merkezle halk arasında aracılık eden bir ara tabaka vazifesini -Montesquieu'nun sivil toplum tanımına karşılık gelen- göremediklerine dikkat çekmiştir.[396] 1946 ile başlayan ve 1980'lerde hızlanan süreçle ise İslâmi kesimin cemaatleri, tarikatları gibi grupları, bu kesimin isteklerini merkeze ileterek merkezin politikalarını etkileyebilecek güce kavuştular. Sonuçta İslami kesimin örgütlenmeleri, Batılı anlamda sivil toplumun fonksiyonlarını karşıladıkça sistemin içinde daha çok güç odakları oldular. Batı'da doğrusal bir tarzda sivil toplumun gücünü arttırmasıyla paralel olarak ilerleyen sekülerleşmeye karşı; Türkiye'de, Batılı anlamda kurumların kurulduğu Cumhuriyet'in başlangıcında, İslâm'ın devletin ideolojisinden çıkartılmasıyla İslâmi kesim güç kaybetti, kurumların Batılı tarza daha çok yakınlaştırılmasıyla ise İslâmi kesim güç arttırımına geçti. Sonuçta Türkiye'deki modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle, İslâmi kesimin güç kaybetme ve arttırma grafiği paralel değildir; bu süreç Batı'dakinden farklıdır. Modernleşme sürecini evrensel görenler (Batı'daki sürecin her yerde aynı şekilde olacağını bekleyenler); Gadamerci şekilde tekrar ifade edersek, bu "engelleyici önyargı"ya sahip olanlar; Poppercı şekilde ifade edersek "tarihsici" anlayışla evrensel tarih yasalarının varlığına inananlar; Türkiye'nin sosyal-siyasi yapısıyla -demokrasinin ve sivil toplumun gücünün artmasıyla- Batı'ya benzedikçe, İslâmi kesimin gücünü arttıracağını -aslında İslâm ülkelerinin birçoğunda olan demokrasi ve sekülerleşme arasındaki bu paradoksu- göremediler.

Tam da bu noktada, kendileriyle benzer şekilde "yukarıdan-aşağı" değişimden "aşağıdan-yukarı" değişime geçildiğine dair terminolojiyi kullandığım bazı sosyal bilimcilerle farklı olduğum bir hususun -yanlış anlaşılmalardan çekinerek- altını çizmekte yarar görüyorum. Gilles Kepel 1980'lerden önce İslâmcı hareketlerin siyasi iktidarı çatışarak, doğrudan ele geçirme yoluyla (Göle bu stratejiyi "devrimci İslâm" ve "devletçi İslâmcılık" olarak adlandırır), toplumu, sistemi değiştirerek "yukarıdan-

aşağı” düzenleme stratejisini benimsediklerini belirtir. Kepel, 1980’lerden sonra ise İslâmcı hareketlerin siyasi iktidarı ele geçirmekten çok, karşı cemaatler oluşturarak, bireylerin iç dünyalarını dönüştürme yoluyla (Göle bu stratejiyi “kültürel İslâm” ve “sivil İslâmcılık” olarak adlandırır), kültürel boyutu ağır basan “aşağıdan-yukarı” İslâmileştirme stratejisi benimsediklerini belirtir. Bu kültürel ağırlıklı yaklaşımın siyasi bir yanı da olduğu kabul edilir, fakat öncelik devleti ele geçirmek değil, bireyleri dönüştürmektir.[397] Oysa ben, Osmanlı’da ve Türkiye Cumhuriyeti’nde siyaset ve bürokrasinin içinde olduğu merkezin toplumu belirlediği yukarıdan-aşağı dönemden 1946’dan başlayarak 1980’lerde hızlanarak aşağıdan-yukarı değişim dönemlerine geçildiğini söylüyorum. Bu söylediğim genel sosyal-siyasi tabloyu vermektedir; hiçbir şekilde bu yaklaşımımla İslâmi kesimin, 1980’lerden sonra, “devrimci yukarıdan-aşağı” bir stratejiden “kültürel aşağıdan-yukarı” bir stratejiye evrildiğini söylemiş olmuyorum.

Devleti çatışarak ele geçirmeye ve toplumu “yukarıdan-aşağı” düzenlemeye yönelik eğilim, Türkiye’deki İslâmi kesimin içinde hiçbir zaman ciddi bir taraftar kitlesi bulamamıştır. Bu yönde eğilim gösteren örgütler olmuşsa da bunların etkisi çok sınırlı olmuştur. Bunun nedenlerini; (a) bu yaklaşımın gelenekten miras alınmaması, (b) dışarıdan ithal edilen bu yöndeki fikri üretimin Türkiye’de ciddi bir etkiye sahip olamaması ve (c) içeride etkili hiçbir grubun bu yönde bir strateji üretmemeleri ve uygulamamaları şeklinde üç maddede özetleyebilirim. Şimdi bu üç maddeyi kısaca değerlendirelim:

“Devrimci İslâm” ve Gelenek

Öncelikle “devrimci İslâmi” hareketlerin Türkiye coğrafyasında tarihsel kökü yoktur. Osmanlı’daki tarikatlar temelde bireyleri dönüştürecek bir sosyal yapıya, geleneğe ve eylem planına sahiptiler. “Nefis terbiyesi”ni merkeze alan bu tarikatlar, devleti yönetecek bir organizasyondan ve söylemden uzaktılar. Devlette etkin olmaya çalıştıkları bazı örnekler olsa da bu hiçbir zaman için sistemi devrimci bir şekilde ele geçirmek yönünde ciddi bir girişime dönüşmedi. Tarikatların söylem ve eylem planı; bir şeyhten kendi halefi olacak yeni şeyhe -eski müride- sözlü gelenekle aktarılmaktaydı. Türkiye’deki tarikat ve gruplarca aktarılan bu gelenekte ise

devleti devrimci bir şekilde değiştirecek söylem ile eylem planı ve buna uygun bir örgütlenme yoktu.

İran'da da 1979'da yaşanan devrimin Şiilik'te tarihsel bir kökeni olmadığı söylenebilir; fakat İran'da, bütün halkın etrafında toplanabileceği tek bir otorite (Humeyni) vardı; -“velayet-i fakih”[398] teorisinin de desteğiyle- onun bu yöndeki yorumu ve geniş kitlelerdeki etkisi sayesinde devrimi gerçekleştirdi. Oysa Osmanlı ve Türkiye'deki Ehli Sünnet yapının dini grupları açısından olaylara bakarsak; her grubun kendi liderine/şeyhine bağlı olduğu çok-merkezli toplumsal bir yapı olduğunu görürüz, mürid kazanarak güç elde etmek için birbirlerine rakip de olan bu grupların hepsi ayrı bir güç odağıydı/odağıdır, bunları merkezi bir güç etrafında toplayacak hiçbir teori/yapı yoktu(r). Tarikat geleneğiyle terbiyesinin ve tarikattaki hiyerarşik yapının bir gereği olarak, birçok tarikatın müridi, kendisini şeyhine “ölünün ölü yıkayıcısına bıraktığı” gibi bırakır ve şeyhini, yaşayan insanların en üstünü, hayatını yönlendirecek en önemli otorite olarak görür(dü). Osmanlı döneminde, merkezi tek dini otorite olan halifenin, bireyler üzerindeki etkisi de tarikatın bağlısı için şeyhinkine göre ikinci plandaydı. Üstelik Cumhuriyet başlangıcında halifelik kaldırılarak, Ehli Sünnet kesim için merkezi konumu olabilecek tek dini otorite yok edilmiş oldu. (Bu kesime ise devletin kontrolündeki bir İslâm anlayışını savunan Diyanet gibi kurumlarla nüfuz edilmeye çalışıldı.) Kısacası miras alınan gelenekte, ne devleti ele geçirmeye yönelik bir eylem planı ve sosyal örgütlenme biçimi ne de devleti ele geçirecek gücü etrafında toplayabilecek merkezi bir otorite vardı(r). Türkiye'deki dini grupların “çok-merkezli dağınık-güçlü” sosyal yapısını analizlerinde göz önünde bulundur(a)mayanların; bir gün Türkiye'de, İran'daki gibi bir devrimin oluşabileceğine dair yanlış kanaatler beyan ettikleri kanısındayım.

“Devrimci İslâm” ve İthal Fikirler: Mevdudi ve Seyyid Kutub

Sonuçta geleneğinden “devrimci İslâm” yönünde bir sosyal yapılanma, söylem ve eylem planı devralmayan İslâmi kesimin; devleti devrimci bir şekilde değiştirebilmesi için bunun için gerekli olanları, Cumhuriyet döneminde bir yerden ithal etmesi veya kendisinin üretmesi gerekliydi. Aslında Mevdudi ve ondan etkilenen -fikirleri hapis döneminde sertleşen- Seyyid Kutub'la dışarıdan gelen bir etki olmuştur.[399] Kutub'a göre

demokrasi İslâm'la uzlaşması mümkün olmayan yabancı bir ideolojidir; fikirleriyle o, İslâm'ın *beyat* ve *şûra* kavramlarıyla demokrasi arasında olumlu ilişki kuran İslâmi kesimden düşünürlerden, örneğin Kutub'dan önce Mısır'da yaşamış etkin bir düşünür olan -birinci bölümde incelenen- Abduh'tan ayrılır.[400] Kutub, Abduh'u, dini anlayışta akılcılığa yaptı vurgu sebebiyle eleştirmiştir.[401] Kutub, savaş anlamına gelen "cihad"ın, ancak karşı tarafın saldırıyı başlatması sonucu meşru olabileceğini savunan din bilginlerini eleştirmiş; Müslümanları kendilerinden olmayanlara -hem yabancı düşmana hem "Müslüman görüntüsündeki" idarecilere- karşı bir savaşın içinde oldukları ruh halini aşılamış ve "devrimci İslâm" olarak nitelenen zihniyeti yaygınlaştırmıştı. Bu yaklaşım, toplum seviyesinde yüz yüze görüşerek ve yayınlar yaparak İslâm'ı yaymayı çalışan bir strateji benimseyen ve bunu daha sonraki bir devrimin basamağı olarak da görmeyen/sunmayan cemaatlerin, örneğin bir önceki bölümde detaylıca incelenen Nursi'nin yaklaşımlarından tamamen farklıdır. (Nitekim Kutub'un sempatizanları Nurcu grupları toplumu pasifize etmekle suçlamışlardır.) Kutub, ünlü eseri *Fizilâl-il Kur'ari*da (Kuran'ın Gölgesi'nde) şöyle demektedir:

> Adlarından başka bir şeyleri Müslüman olmayan, İslâm'ı dış görünüşüyle anlayan, yabancı fikirlerin aklen ve ruhen tesiri altında kalanlar İslâm'ın güya savunmak için cihad ettiğini, cihadın bir müdafaa harbi olduğunu ileri sürerler. İslâm'daki cihadı gerçek manasından çıkarmakla güya İslâm'a iyilik yaptıklarını sanıyorlar.[402]

Mevdudi ve Kutub'un eserleri bir dönem Türkiyesi'nde büyük yankılar uyandırmışsa da, bu etki hiçbir zaman için Nurculuk ve Süleymancılık gibi Türkiye çapında yaygın-organize bir taraftar kitlesine dönüşmemiştir. Bu düşünürlerin tercüme edilen kitaplarını okuyanlar etkili, devrimle iktidarı ele geçirip "yukarıdan-aşağı" düzenleme yapacak bir organizasyon kur(a)mamışlardır. Türkiye'de, Seyyid Kutub'un ünlü Kuran tefsiri *Fizilâl-il Kur 'an* gibi eserleri birçok kişinin zihninde önemli izler bırakmıştır, fakat bu birçok cilt kalınlığındaki tefsiri çok beğendiğini beyan eden kişilerin çoğu bile "cihadı" Kutub'tan farklı anlamışlardır. Örneğin bu tefsiri tercüme edenlerden biri olan Bekir Karlığa, diyalog yanlısı Abant Platformu'nda yer almış ve devleti ele geçirmeye yönelik çizgideki hareketleri eleştiren bir ilahiyatçı/İslâm felsefecisi olmuştur.[403] Mevdudi ve ondan daha güçlü şekilde Kutub çizgisi, 20. yüzyılda modernleşmeye ve modernizme karşı modern fenomenler olarak kendilerini göstermişlerdir;

Türkiye'de bu çizginin etkisi sistem için ciddi bir tehdit oluşturmamışsa da Mısır gibi ülkelerde "yukarıdan-aşağı İslâmileş(tir)meyle" ilgili bu proje, Mısır'ın rejimi için önemli bir tehdit olmuştur.[404] Kutub, İslâmi olmayan tüm idarelerin "cahiliye" (genelde İslâm öncesi putperestleri ifade etmek için kullanılan bu deyimi Kutub; hem Batı için hem de Müslümanları yöneten İslâm'dan uzak bulduğu yönetimler için kullanmıştır) olduğunu söyleyerek, bunlarla yapılan savaşın "cihad" olduğunu savunmuştur.[405] Mısır iktidarını ve toplumdaki -kendilerini Müslüman olarak niteleyen- destekçilerini "kâfir/cahiliye" olarak niteleyen Kutub'un yaklaşımı, Mısır'ın kendini Müslüman olarak niteleyen halkı içinde "Müslümanlar" ve "kâfirler" gibi kutuplaşmalara sebep olmuştur.[406]

"Devrimci İslâm" ve Türkiye'deki Etkin Cemaatler: Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati

İçeride ise Türkiye çapında bilinen etkili hiçbir İslâmi grup, devrimci -şiddet kullanarak- bir şekilde merkezi ele geçirerek, halkı "yukarıdan-aşağı İslâmileştirme" stratejisi benimsememiş ve uygulamamıştır. Aslında birçok ilde taraftarı ve önemli ölçüde etkisi bulunan Türkiye çapında etkili olan/olmuş gruplar bellidir. Bunlar teker teker incelenerek de bahsettiğim görüş teyit edilebilir.

1- Nurcular: Bahsedilen grupların en yaygın ve en etkin olanı Nurcu gruplardır; Türkiye'nin tartışmasız en çok taraftara sahip ve en etkin grubu olan Gülen Cemaati de bu kategoriye girmektedir. Nurculuğun kollarının temel stratejisi bireyleri yüz yüze görüşerek; kitap, dergi ve gazete gibi yayınlarını okutarak Ehli Sünnet İslâmi görüşe ve kendi gruplarına yakınlaştırmak olmuştur.[407] Devleti şiddet vasıtasıyla ele geçirerek, toplumu, yukarıdan-aşağı İslâmileştirmeyi düşünen "radikal/devrimci çözümcüler", İslâmi kesimi kendi taraflarına çekerek gelişmelerini engelleyen Nurcu stratejiyi şu örnekteki gibi eleştirmişlerdir: "Fethullah Hoca ve diğer Nurcular... tabandan gelerek İslâmi bir sisteme sahip olamayacaklarını anlamayacak kadar cahiller. Önce devleti kontrol etmek ve sonra onu yukarıdan-aşağıya yaratmak zorundasınız."[408]

2- Süleymancılar: İkinci büyük grup Nakşibendi ekolünden olan ve bu ekolün diğer mensuplarına göre kendisine has özellikler ihtiva eden Süleymancılar'dır; bunların eylem planı ise özellikle açtıkları Kuran kurslarında ders verdikleri yüz binlerce genci Ehli Sünnet İslâm görüşüne

ve cemaatlerine yakınlaştırmak olmuş, fakat devletin merkezini şiddet kullanarak ele geçirerek “yukarıdan-aşağı” düzenleme yapmak şeklinde bir strateji ve eylemleri gözlenmemiştir.[409] Nurculuk ve Süleymancılık dışında bağlılarının sayısı milyonlara ulaşmış başka bir İslâmi grup göstermek mümkün değildir.

3- Nakşibendi-Kotku Cemaati: Siyasal İslâm’daki etkisinin önemi sebebiyle Gümüşhanevi-Nakşibendi tarikatını da değerlendirmemize katabiliriz.[410] Bu tarikatın şeyhi Abdülaziz Bekkine’nin 1952’deki ölümünden sonra başa geçen Mehmet Zahid Kotku (1897-1980)[411] Erbakan’ın lideri olduğu MNP ve MSP’nin kuruluşunda rol oynadı. Başbakan ve cumhurbaşkanı olmuş Turgut Özal’ın, başbakan olmuş Necmettin Erbakan’ın, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın ve daha ünlü birçok ismin bu tarikattan etkilenmesi; ayrıca İslâmi kesimin siyasete olduğu kadar ekonomik hayata girmesinde de bu tarikatın teşvikleri önemlidir.[412] Bu tarikatın hedefi de toplumu “yukarıdan-aşağı şiddet kullanarak” değiştirmek olmamış; fakat Ehli Sünnet İslâmi görüşü vaazlarıyla, yayınlarıyla ve yüz yüze görüşerek yaygınlaştırmak ve cemaatin halkasını genişletmek olmuştur. Burada, bu tarikatın kuruluşunda rol oynadığı MNP ve MSP çizgisinin; Kepel’in, 1980’lerden önce İslâm dünyasında var gördüğü, merkezi ele geçirerek “yukarıdan-aşağı” düzenleme yapmaya çalışan eğilime karşılık gelip gelmediği sorulabilir. Kepel’in “yukarıdan-aşağı” düzenleme ile kastı devrimci, şiddet kullanarak (İran’da 1979’da olduğu gibi) sistem değişikliğidir. Eğer gizli niyetlere atıf yapan bir söylemle hareket edilmez ve bu partilerin tüzel kişiliklerine ve eylemlerine bakılırsa; bu partilerin, anayasa çerçevesinde kurulmuş, sistem içerisinde demokrasinin kurallarıyla dönüşüm yapmaya çalışan, kendi taraftarlarına sivil toplumda daha fazla güç aktarımında bulunma ve onları devletin baskısından bağımsızlaştırma hedefleri güden, kurucu ideolojiye zıt bir konumda olmalarına rağmen -bu partilerin kapatılma sebebi budur- legalitelerini muhafaza etmeye ve şiddet kullanımından uzak durmaya çalışmış olan kurumlar oldukları anlaşılır.

Sonuçta, Türkiye Cumhuriyeti’ndeki İslâmi kesimin yaygın ve önemli hareketlerinin hiçbiri; Kepel ve Göle’nin “devrimci İslâm” olarak gördükleri, 1980’lerden önce oldukları var sayılan hareketlere karşılık gelmemektedir. Türkiye’de, 1980’lerden hem sonra hem de önce

“yukarıdan-aşağı” şiddetle devleti ele geçirmeye yönelik devrimci bir strateji benimsemiş önemli/etkili hiçbir hareket yoktur; devrimci söylemi benimsemiş gruplar ve bireyler marjinal kalmışlardır. Türkiye’deki önemli İslâmi hareketlerin temel stratejisi ve eylem pratiği; yüz yüze, vaazlarla ve yayınlarla bireyleri dönüştürmek yönünde gerçekleşmiştir. Bu grupların benimsedikleri temel strateji “yukarıdan-aşağı devrimci değiştirme” değil, “aşağının içinde çalışarak aşağıyı değiştirme” ve “aşağıdaki güçle yukarıyı yapılandırma” şeklinde olmuştur. Fakat bu gruplar için devletin yukarıdan-aşağı belirleyici gücünün azalması; devletin ideolojisine aykırı “aşağının içindeki faaliyetleri” devlet baskısıyla engellendiği için, önemli olmuştur. Bu gruplar, önceden bahsedilen süreçlerin sonunda, kendi dünya görüşlerine zıt devletin seküler ideolojisinden bağımsızlaşarak ve yeni fırsat alanlarının sunduğu imkânlarla holdingler, finans kuruluşları, radyolar ve televizyonlar gibi araçlara sahip olarak etkilerini ve güçlerini arttırmışlar; sivil toplum kuruluşlarının, temsil ettikleri kitlenin sözcüsü olma fonksiyonunu, etkin biçimde gerçekleştirmeye başlamışlardır. “Aşağıdan-yukarı etkinin” (çevrenin de merkezi belirlediği/etkilediği) yeni oluşan siyasi, sosyal ve ekonomik ortamın belirgin bir unsuru olarak ortaya çıktığı günümüzdeki yapıda; çevrenin önemli bir unsuru olan İslami kesimin gücü, merkezin politikalarının ve yapısının belirlenmesinde ciddi derecede etkide bulunabileceği/bulunduğu bir seviyeye -devrimci ve şiddet temelli bir strateji uygulanmadan- ulaşmıştır.

B. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyetinin İdeolojik Aygıtları

Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçildikten sonra, özellikle kurulan birçok yeni eğitim kurumu sayesinde, devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün arttığını gördük. Ayrıca Cumhuriyet'te devletin ideolojik aygıtlarıyla daha geniş bir topluluğa ulaşabilmesi ve 1950'lerden sonra şehirleşmenin artması gibi, halkın daha çok bu aygıtların etkisi altına girmesini sağlayan siyasi ve sosyal yapıdaki değişikliklerin olduğunu işledik. Aslında 1980'lerden sonra, eğitim kurumlarının ve şehirleşmenin artmasında doğrusal bir artış grafiğinin gözlenmesiyle, devletin ideolojik aygıtlarıyla daha çok kişiye daha yoğun şekilde ulaşılması mümkün olmuştur. Fakat bu olgulara rağmen, burada savunduğum tez, Türkiye Cumhuriyeti'nde "devletin ideolojik aygıtlarımın toplumu dönüştürme kapasitesinin doğrusal bir artış grafiği izle(ye)mediği; 1- devletin ideolojik aygıtlarından bağımsız olarak kitle iletişim araçları gibi unsurlarla küreselleşmenin toplumu dönüştürme kapasitesinin artması ve 2- merkezin kurucu ideolojisine muhalif olan unsurların, özellikle İslâmi hayat görüşünü benimseyenlerin, kitle iletişim araçları ve eğitimsel aygıt gibi ortamlarda "mevzi kazanması" ve kendi medyalarıyla eğitim kurumlarını kurmaları gibi nedenlerle, devletin ideolojik aygıtlarıyla dönüştürme kapasitesinin, 1980'ler ve sonrasındaki süreçlerde azaldığıdır. Kurucu ideolojinin, ideolojik aygıtlarla nüfuz ettirilme kapasitesinin azalması, devletin kurucu seküler ideolojisine muhalif İslâmi hayat görüşünü savunan bireylerin ve grupların bağımsızlıklarını ve güçlerini arttırmalarının önemli sebeplerinden birisidir. Bu bölümde bunu göstermeye çalışacağım. Diğer yandan bu konu açısından önemli bir husus olan, 1980'lerden sonra, merkezde kurucu ideolojiden farklı görüşlerin de seslendirilmesinin artması daha sonraki başlıkta tartışılacaktır. (Bu bölümün "C" maddesinde ele alınacak; merkezde farklı ideolojiler etkili olunca, bahsedilen aygıtların kurucu ideoloji yönünde kullanılması azalmıştır.)

1. Küreselleşme Sürecinde Kitle İletişim Araçlarının Artan Önemi

"Kitle iletişimi" birçok medya kurumunu ve ürününü dile getirmekte kullanılan yaygın bir terimdir; fakat bu ifadedeki "iletişim" sözcüğü yanıltıcı olmamalıdır. "İletişim" sözcüğüyle özellikle karşılıklı bir alışveriş

kastedilmekle beraber, bu terimde kastedilen daha çok ileticiden alıcıya tek yönlü olarak gerçekleşen bir mesaj akışıdır.[413] McLuhan, iletişim teknolojisindeki gelişmelerin, toplumun yapısında ve düşüncesinde yol açtığı devasa değişikliklerin gerekli ilgiyi görmediğini; birçok düşünürün, bu konuda, devekuşu gibi kafalarını toprağa gömdüklerini ifade etmektedir. O, elektromanyetik keşiflerin, bütün insani ilişkilerde “eşzamanlı alanı” yaratmış olduğunu söyler ve insan ailesinin artık “küresel köy”de yaşadığı göz önünde bulundurularak, küresel ve toplumsal analizlerin yapılması gerektiğini savunur.[414] McLuhan, medyayı, insanın uzantıları olarak düşünür; nasıl tekerlek ayağın, giysi bedenin uzantısıysa aynı şekilde radyo kulağın, televizyon gözün uzantısıdır. Bu duyuların değişmesi ise insanın, düşünce ve davranışlarıyla değişimi anlamını taşır. İnsan, bu “uzantıları”nın farkına varmaz, merkezi sinir sistemi adeta “anestezi” ile kendini uyuşturmaktadır; McLuhan buna “Narcissus miti” der. (Bu, Freud’un “bastırma” diye ifade ettiği mekanizmaya benzer.)[415]

Baudrillard, çağdaş toplumun mevcut durumunda medyanın etkisine dikkat çekmiştir. İktidar ilişkilerini incelerken Foucault’nun, medya olgusuna gereğince yer vermemiş olması; Baudrillard’ın, Foucault’ya getirdiği yerinde bir eleştiridir.[416] Baudrillard, medya aracılığıyla bugüne gelinmesini teknolojik determinist yaklaşımıyla açıklarken; bir simülasyonlar dünyasında yaşandığına, medyanın sunduğu modeller ile gerçek arasındaki ayrımın bulanıklaştığına dikkat çeker. Örneğin bir TV dizisindeki doktor simülasyonu veya ideal ev, ideal model, ideal seks hakkındaki simülasyonlar “hiper-gerçekliği” oluşturup, gerçekliği dönüştürmeye bile başlarlar.[417] Televizyonun insanları etkilemedeki bu gücü, birçok kişiyi karamsar görüşlere itmiştir. Neil Postman bunlardan birisidir; televizyonu bizi içten fetheden, kendisine isteyerek teslim olduğumuz, bizi güle oynaya yiyip bitiren bir canavara benzetir. Kendimizi teslim edişimizin nedeni ise eğlence ve oyalanmamızdan aldığımız hazdır.[418] Herbert Marcuse ise medyanın, bilgi aktarma ve eğlendirme gibi gözüken fonksiyonlarının ardında manipülasyon ve endoktrinasyon yattığına dikkat çekmiştir. Marcuse’a göre insanların “tek boyutlu” kalma ve kendileriyle toplumları üzerinde sağlıklı değerlendirme yapamamalarının en önemli sorumlusu medyadır.[419]

Max Horkheimer ve Theodor Adorno da kitle iletişim araçlarının, insanları ve kültürel biçimleri metalar haline dönüştürmelerine; insanın, gerçekle kurguyu, rasyonelle irrasyoneli ayırma yetisini yıkmalarını eleştirmişlerdir. Horkheimer ve Adorno'ya göre kitle iletişim araçları, kapitalizmin tahakkümünü yaygınlaştırma araçları olup; zihnin özerkliğini ve bireyin öznelliğini tahrip etmişlerdir.[420] Bu yönüyle Horkheimer ve Adorno için medya, sistemin ideolojik aygıtıdır. Nitekim Althusser de medyayı, devletin mevcut üretim ilişkilerini yeniden üretmesini mümkün kılan ideolojik aygıtları arasında saymıştır.[421] Burada, bahsedilen düşünürlerin, kapitalist üretim ilişkilerinin muhafazasında, medyayı, devletin ideolojik aygıtı olarak değerlendirmeleriyle; benim, Türkiye Cumhuriyeti'nin, ideolojisini nüfuz ettirmede kullandığı ideolojik aygıtlarının nüfuz gücünün, medyanın etkisinin artması ve özelleşmesiyle nasıl değiştiğini değerlendirmem arasındaki farka dikkat edilmelidir. Buraya kadar alıntılar yaptığım yazarlarla, aynı şekilde, içinde bulunduğumuz dönemde medyanın toplumu dönüştürmede ve düşünceleri etkilemede önemli unsurların başında geldiğini; bu etkiyi hesaba katmayan açıklamaların mutlaka kısır kalacağını ve bu etkinin, farkında olunmadan, eğlenirken gerçekleştiğini savunuyorum. Fakat benim odak noktam; Türkiye Cumhuriyeti merkezinin, ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücündeki değişimin, İslâmi kesim için yol açtığı değişikliklerdir. Bu odak noktası açısından, küreselleşme sürecinde etki eden kitle iletişim araçlarının -özellikle elektronik medyayı kastediyorum- Türkiye'deki İslâmi kesim için sonucu; devletin, ideolojik aygıtlarıyla toplumu ve toplumun bir parçası olan İslâmi kesimi dönüştürme kapasitesinin azalması olmuştur. Bunun başlıca iki nedeni vardır:

1- Medya aracılığıyla, devletin ideolojik aygıtlarından bağımsız bir şekilde küresel kültür -özellikle konumuz açısından önemli Neo-liberal değerler- toplumu dönüştürmektedir. Medyanın bilgi ve hayat görüşü aktarmada artan rolü, devletin ideolojik aygıtlarından rol çalmak anlamına gelmektedir.

2- İslâmi kesim, kurduğu medya organlarıyla, alternatif bir ideolojiyi yaygınlaştırmaktadır.

Önceden bireyin kimliğini şekillendirmede ailenin ve dinsel ideolojik aygıtların rolü birincilken; sonradan dinsel ideolojik aygıtların yerini,

Althusser’in de dikkat çektiği gibi eğitimsel ideolojik aygıtlar almıştır.[422] Gittikçe medyanın etkisinin artmasıyla, Türkiye’deki eğitim kurumlarının da Diyanet gibi dinsel ideolojik aygıtların da bireyleri şekillendirme kapasitesi azalmıştır. Ayrıca Marcuse’un dikkat çektiği gibi ailenin, medya ile rekabeti çok zordur ve medyanın yükselen önemi, ailenin de bireyler üzerindeki etkisini azaltmıştır. Marcuse’a göre toplumsallaşma etkeni olarak aile çökerken kitle iletişim araçları yükselmiştir.[423]

Medyanın yükselişiyle yeni kontrol biçimleri yükselişe geçerken, eski kontrol biçimlerinde değişimler de olmuştur. Örneğin Türkiye merkezinin -diğer birçok ülke gibi- medya üzerindeki hâkimiyeti, eğitimsel ideolojik aygıtlarına nazaran çok düşüktür. RTÜK gibi kimi kurumlar devletin ideolojisine uygunluğu denetlese de bu kontrol, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarındaki kontrolüyle mukayese edilemez. Üstelik kablolu yayınlarda çıkan kanallar ve internette yayınlanan içerik üzerindeki kontrol yok denecek kadar azdır. Sonuçta, başta devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarından olmak üzere, medyaya transfer olan bireyleri şekillendirme kapasitesi; devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azalması demektir. Elektronik medyayı devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak saymak 1990’lara kadar kısmen doğru olabilir. (Devlet kontrollü özelleştirme öncesi yayınlarda da yayımlanan filmler, -Dallas gibi- yabancı diziler gibi yayınlarla küresel kültürün, devletten bağımsız bir etki gücü vardı.) Fakat TV ve radyo kanallarının özelleştiği, uluslararası yayınların Türkiye’de çok rahat seyredilmeye başlandığı ve diğer medya organlarına göre devletin üzerindeki kontrolünün daha az olduğu internetin yaygınlaştığı 1990’lardan sonra; medyayı, devletin ideolojik aygıtlarından ziyade devletin ideolojik nüfuz gücünü azaltan aygıtlar olarak görmek gerekir.[424]

Türkiye’nin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azalması, bu aygıtlarla sekülerleştirilmeye çalışılan İslâmi kesimin özgürleşmesi anlamına geldiği için konumuz açısından önemlidir. Fakat diğer yandan, devletin ideolojik aygıtlarının sekülerleştirici etkisinden kurtulan İslâmi kesim; McLuhan’ın “Narcissus miti” ile dikkat çektiği gibi, uyuşmuş bir vaziyette, eğlenirken farkında olmadan, küresel kültürün sekülerleştirici, tüketimi her türlü değerin üstüne çıkaran değerleriyle dönüşmektedir. Devletin merkezi, ideolojik aygıtlarıyla Batılılaştırma gücünü kaybederken; ortaya çıkan yeni güç medya, gücünü hissettirmeden, “organların

genişlemesi” ile Batılı değerleri -en yeni formuyla Batı’yı- aktarmaktadır. Sonuçta devletin merkezinin ideolojik aygıtlarındaki güç kaybı, mutlak olarak ideolojisinin tüm unsurlarının Türk toplumunda güç kaybettiği anlamına gelmez. Örneğin kadınların kamusal alana daha çok çıkması veya Batılı kıyafetlerin benimsenmesi gibi Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine de uygun kimi unsurlar, medyanın yükselen etkisi ile yaygınlaşmıştır. Fakat bu dönüşümlerde devlet merkezinin -ve devletin ideolojik aygıtlarının- önemi ve kontrolü azalmıştır. Örneğin medyanın oluşturduğu, -Baudrillard’ın deyişiyle “hipergerçekçilik”teki- kadın imgesi; bireyci, kendi hazzına öncelik veren özellikleriyle, Kemalist ideolojinin “vatansever-fedakâr kadın” imgesinden de uzaktır.

Burada birçok yerde medya olarak vurgu yapılanın, özellikle Batı, hatta Amerikan merkezli bir kültürü yayan medya olduğuna dikkat edilmelidir. Bu medya bir yandan genelde Batı, özelde ise Amerikan kültürünü yaymaktadır; nitekim Fransa’da bile birçok entelektüel, medyayla yayılan kültür sonucunda Coca Cola’nın -simgesel öneminden dolayı Coca Cola’ya özellikle vurgu yapılmaktadır- yaygınlaşması ve “Fransız olmanın” anlamını yitirmesi karşısında endişelerini ifade etmişlerdir.[425] Aşağıdaki satırlarda hem McLuhan, Baudrillard, Horkheimer, Adorno, Marcuse gibi düşünürlerin dikkat çektikleri, Batılı, özellikle de Amerika merkezli, Neo-liberal değerleri yayan hâkim medyanın (daha çok elektronik medyanın) yaygınlaşmasıyla, Türkiye’deki devletin ideolojik aygıtlarının azalan etki gücüne değineceğim; hem de konumuz açısından önemli, bu hâkim medya dışında gelişen (bir yandan da bu hâkim medyanın etkisindeki) İslâmi kesimin alternatif medyasının yaygınlaşmasıyla, bu aygıtların azalan etki gücüne temas edeceğim. Buradaki tespitim, siyasi ve sosyolojik bir olgu olarak Türkiye merkezinin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azaldığıdır. Aslında bu olgu, Stephen Cohen’in dikkat çektiği, dünyanın hemen her yerinde devletlerin bilgi üzerindeki tekele yakın denetiminin, yeni oluşan elektronik medya olgusuyla zayıflama sürecinin, Türkiye’de de yaşanmasıdır.[426] Bu tespit, tam olarak devletin ideolojisinin gücünün her yönüyle azaldığı anlamına gelmez. Çünkü medyanın yükselen gücü, bir yandan devletin ideolojik aygıtlarının önemini azaltırken; bu medyanın devletin ideolojisine hizmet ettiği kimi hususlar da vardır. Açık olan bir durum vardır ki; o da hâkim medyayla yayılan yeni kültürle ve alternatif

medyayla yeni güç odaklarının güçlenmesiyle, siyaset ve toplumla ilgili denklemin daha karışık ve analizi zor bir hâl aldığıdır.

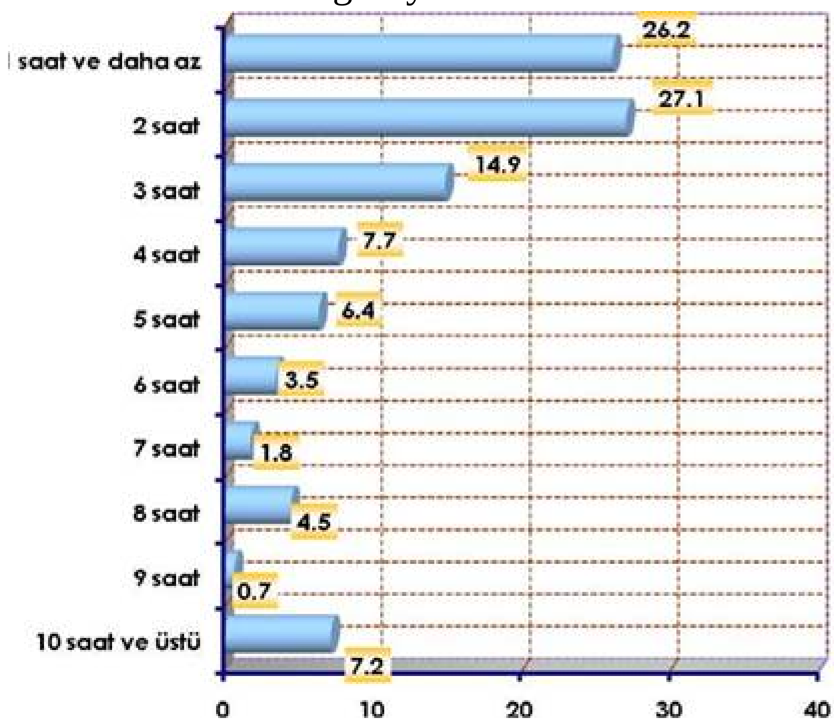
3. Özel Radyolar ve İslâmi Kesimin Radyoları

“Radius” kelimesinden türeyen ve ışıma anlamına gelen “radyo” okuma yazma bilmeyen kitlelere bile sözle ulaşmayı mümkün kılan bir kitle iletişim aracıdır ve 1920’ler-1930’lardan itibaren kurumsallaşarak dünyada yaygınlaşmıştır.[427] Ekonomik liberalizmin bir dogma olarak benimsendiği Amerika’da, en başından itibaren radyolar özel teşebbüs tarafından yaygınlaştırıldı.[428] Fakat Avrupa’da, radyoların devletin ideolojik aygıtı olmaktan çıkmasından duyulan endişeyle radyolardaki devletçi tekel uzun bir süre sürdü. Nitekim II. Dünya Savaşı’nda radyoların halkı yönlendirmedeki gücü gözlemlenmişti; bu topyekûn savaşın bir boyutu da savaşan devletlerin radyoları arasında yaşanmıştı.[429] Avrupa’daki birçok yerde özel radyoların faaliyet göstermesi ancak 1970’lerden sonra mümkün oldu. İngiltere’de BBC, radyoların üzerindeki tekelini 1972’de kaldırdı, İtalya’da 1975’ten sonra özel radyolar yaygınlaşmaya başladı, Belçika’da ise bu süreç 1970’lerin sonunda, 1980’lerin başında yaşandı.[430]

Küreselleşme sürecinin hızlandığı dünyada Neo-liberal değerlerin yükselmesi ve Türkiye’de bu değerlerin yaygınlaştırıcısı Özal hükümetleriyle, 1980’ler Türkiyesi’nde “özelleşme” yükselen değer olmuştu. Amerika’da en başından itibaren olduğu gibi, Batı’nın, Atlantik’in diğer yakasındaki bölümü Avrupa’da da özel radyoların yaygınlaşmasıyla; Türkiye’nin, rol modeli ve referans noktası olan Batı’yı takip etmesinin, radyoların özelleştirilmesini içereceği iyice açığa çıktı. Türkiye’nin dış politikasının 1980’lerden sonraki temel hedefi olan AB’ye girme hedefi de bu süreci destekliyordu. Sonuçta dünyadaki ve Türkiye’deki konjonktürün sonucu olarak 1990’larda Türkiye özel radyolarla tanıştı. Avrupa’da “özgür radyolar” mücadelenin ve kamuoyunun desteğiyle kuruldu,[431] Türkiye’de de uygun konjonktürün içinde yapılan mücadele ve kamuoyu desteğiyle “özgür radyolar” oluştu. Önce yasal olmayan bir şekilde başlayan ve tartışmalara konu olan özel radyo yayıncılığı, daha sonra gerekli yasal düzenlemeler çerçevesinde yapılmaya başlandı. Kamuoyundan gelen yoğun baskının da etkisiyle 8 Temmuz 1993’te, TBMM’nin 3913 sayılı kararıyla, 1982 Anayasası’nın 133. Maddesi “Radyo ve televizyon istasyonları kurmak ve işletmek kanunlarla düzenlenecek şartlar çerçevesinde

serbesttir” şeklinde değiştirilerek, özel radyo ve televizyonlar meşrulaştırılmış oldu.[432]

Radyoların özelleşmesi televizyonlarla aynı döneme geldiği için hem göze hem de kulağa hitap eden televizyonların yanında radyolar ikinci planda kalmıştır. Fakat radyo dinleyenlerin günün ne kadarını radyo dinleyerek geçirdiğine bakıldığında, ortaya çıkan zaman diliminin hiç de azımsanmayacak ölçüde olduğu gözükmektedir. RTÜK’ün yaptırdığı ankette, radyo dinlediğini beyan edenlerin oranı % 59,4’e gelmektedir.[433] Radyo dinleyicilerinin, hafta içi radyo dinleme miktarı 3,41 saatken, hafta sonu 3,27 saattir. (Bu anketten önce 2007 yılında yapılan ankette radyo dinleme miktarı daha da yüksek çıkmıştır.[434] Aşağıdaki tabloda hafta içi radyo dinleme oranlarını görüyorsunuz:[435]



Hem kurulması daha az sermayeyle mümkün olduğu hem de yerelleriyle birlikte sayısı bini geçen radyoların denetimi zor olduğu için; İslâmi kesim, radyoculuğu, güç arttırımında ve ideoloji yaymada -İslâmi terminolojiyle “tebliğ” faaliyetinde- önemli bir araç olarak benimsedi. Birçoğu yerel olan bu radyoların ne kadarının “İslâmi radyo” olduğunu tam olarak belirlemek hayli zor olsa da bu konuyla ilgilenen bir gazeteci-yazar,

1997 yılında, Türkiye'deki 1057 radyodan 500'ünün "İslâmi çizgi"de olduğunu ifade etmiştir.[436] Örneğin Gülen Cemaati'nin Burç FM'i ve İskenderpaşa Cemaati'nin Akra FM'i, sayıları yüzlerle ifade edilen İslâmi kesimin radyoları içinde popüler olan radyolardandır. İkisi de 1993 yılında kurulan bu radyolar, benzerleri birçok radyo gibi hem İslâmi görüşleri yaygınlaştırma, hem kendi cemaatlerine ulaşarak cemaatlerinin birliğini sağlama fonksiyonunu yerine getirmekte; bu radyolarda cemaatlerin liderleri olan Fethullah Gülen ve Esat Coşan'ın (2001'de vefat etti) vaazları yayımlanmaktadır.[437] İslâmi kesimin yaygın olarak dinlenen diğer radyoları Kanal 7 ve Meltem FM'dir.[438] Bu dört radyo, en çok dinlenen 20-30 radyo arasındadır. Fakat dini içerikli yayın merkezli politikası olmayan radyoların, dini içerikli olanlardan daha fazla dinlendiği de hatırlanmalıdır.[439] Radyo dinleyicilerinin en çok müzik dinlemek için radyoyu kullanmaları,[440] radyo yayıncılarını talep edilen müzik yayınlarını yapmaya zorlamakta, fakat bu hususta Ehli Sünnet bazı yorumlardan kaynaklanan çekinceleri olan Ortodoks-Ehli Sünnet İslâmi kesim, diğer radyolarla yarışta dezavantajlı bir duruma gelmektedir. İslâmi kesimin radyoları diğer radyolardan daha az dinlenseler de özel radyoların olmadığı dönemle kıyaslandığında, "tebliğ yapmaları"nda ve cemaatlerinin birliğini sağlamalarında, İslâmi kesimin grupları için ortaya çıkan bu yeni imkân kayda değerdir.

İslâmi kesimin içinden, radyo gibi medya teknolojisinin başkaları tarafından üretildiğini, bunların İslâmi bir pakette sunulmasının hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini; McLuhan'ın ifade ettiği gibi, "aracın mesajın ta kendisi olduğu"nu söyleyerek, bu yeni tüketim ve iletişim biçimlerini eleştirenler oldu.[441] Gerçekten de İslâmi radyoculuk, İslâmi kesimin; güç kazanmasında bir araç olduğu gibi, dönüşümüne sebep olan bir araç da olmuştur. Ehli Sünnet İslâmi kesim arasında, kadın sesinin -özellikle şarkı söylerken- duyulmaması gerektiğiyle ilgili ve müzik aletlerinin "caiz" olmadığıyla ilgili yaklaşımlar[442] her geçen gün azalmaktadır. Fakat McLuhan'ı takip ederek; aracın, mesajın ta kendisi olduğunu, dönüşümün sorumlusunun radyonun kullanılış tarzından ziyade bizatihi radyonun kendisi olduğunu düşünmek -bu yaklaşım önemli bazı hususlara dikkat çekiyor olsa da- bence, temelde, doğru gözükmemektedir. Nitekim Francis Fukuyama da iletişim teknolojisindeki gelişmelerin, değer yönünden nötr

olduğuna; değişik ideolojilerin farklı değerler için bu teknolojiyi kullanmasının mümkün olduğuna dikkat çekmiştir.[443]

3. Özel Televizyonlar ve İslâmi Kesimin Televizyonları

1939 Londrası'nda, BBC'nin haftada 24 saat olarak yaptığı yayınları alabilen 20.000 televizyon alıcısı vardı. Amerika'nın savaşa girdiği yıl olan 1941'de ise Amerika'da sadece 5.000 televizyon alıcısı vardı. II. Dünya Savaşı radyonun yıldızını parlatırken mühendislerin başka yöne kayan dikkatleri televizyonun gelişmesini önledi. Savaş sonrası yıllarda ise radyonunkine benzer bir hikâye yaşandı; Amerika'da yine ekonomik liberalizme uygun bir şekilde televizyonculuk özel sektörün girişimleriyle gelişti, Avrupa'da ise televizyonun devletin ideolojik aygıtı olmaktan çıkmasının endişesiyle devlet tekeli korundu. Fakat radyolarda olduğu gibi televizyonlarda da halkın artan talepleri ve baskısı sonucunda devlet tekeline son verildi.[444] Televizyonlarda devlet tekeline son verilmesi radyolara yakın dönemdedir; İtalya'da 1970'lerin sonunda kargaşalı bir süreçle özel televizyonlar yayılmaya başladı, 1985'te Fransa'da üç özel kanalın açılması büyük yenilikti, Almanya'da ise ilk özel kanal 1985 yılında faaliyete geçti.[445]

Böylece Türkiye'nin referans noktası Batı'nın her iki bölgesinde de özel televizyonlar yayılmış oldu. Bu dış etken, Türkiye'nin AB süreciyle Batı'ya yakınlaşmasını arttırması ve Özal'la özelleşmenin yükselen değer olmasıyla birleşince; özel televizyonculuk da -özel radyoculuk gibi- Türkiye için kaçınılmaz oldu. 1968 yılında TRT'nin ilk deneme yayınını yapmasından 1990 yılına kadar TRT'nin tekeli sürdü; bu tekel 1990 yılı başında, Magic Box adlı kuruluşun STAR 1 adıyla Türkiye dışından yayın yapmasıyla yıkıldı. 1993 yılında yapılan anayasa değişikliğiyle özel radyoculukla beraber özel televizyonculuk da meşrulaşmış oldu ve kanalların sayısının hızla arttığı bir sürece girildi.[446]

Türkiye'nin ilk özel televizyonlarının sahibi Uzan Grubu ve Erol Aksoy gibi bankacılık ve diğer alanlarda faaliyeti olan büyük sermaye sahipleriyle Doğan ve Sabah Grubu gibi yazılı basının güçlü isimleri oldu.[447] Bu yeni televizyon kanallarının sahiplerinin çoğu TÜSİAD'ın üyeleriydiler; özelleşme, devletin küçülmesi ve sivil toplumun güçlenmesi gibi Neo-liberalizmle iyice yükselmiş olan değerlerin yaygınlaşması, bu kişilerin ideolojisinin -çoğunlukla bu kesim bu görüşleri "ideoloji" olarak

anmasa da- bir gereğiydi. Sonuçta bu yeni medya, Neo-liberal değerlerin yaygınlaşmasına hizmet etti; örneğin, Çiler Dursun'un bu televizyonların haberleri sunuş biçimlerini analiz ederek gösterdiği gibi, bu televizyonlarla "özelleşme"nin toplumun tüm kesimleri için iyi ve gerekli olduğu bir anlayış yerleştirildi.[448] Daha önceki başlıklarda (özellikle 3. bölüm "A" altındaki başlıklarda) görüldüğü gibi çevrede etkili İslâmi kesimin, merkezin denetiminden kurtularak gücünü arttırmasının en önemli sebeplerinden biri küreselleşme sürecinde yayılan Neo-liberalizmin Türkiye'yi de etkisi altına almasıdır. Bu değerlerin toplumda yaygınlaştırılmasında ise özelleşen elektronik medyanın fonksiyonu dikkat edilmesi gerekli bir öneme sahiptir. Büyük sermaye sahiplerinin kontrol ettiği medyanın; İslâm'ın "ötekisi" olarak algılanan Batılı değerlere uygun dizi ve eğlence programlarını yayımlarken, İslâmi kesimin güç arttırımına yol açan sosyal yapının oluşumuna katkıda bulunduğu birçok kişi tarafından anlaşılamamıştır. Diğer yandan İslâmi kesim de McLuhan'ın "Narcissus miti" atfıyla gönderme yaptığı etkinin altında, bu medyayı seyrederken nasıl değişimler yaşadığını fark edememiştir. Medya, bireyleri pasif alıcılara çevirerek, eğlendirirken dönüştürmekte ve ne kadar büyük bir sosyal ve kimliksel değişime sebep olduğunu hissettirmeden etki etmektedir.

Türkiye'de televizyonların günde kaç saat izlendiğini tespit etmek, bireylerin bilgi edinmelerinde, kimlik ve hayat görüşlerinin oluşumunda; devletin eğitimsel aygıtları gibi ideolojik aygıtlarının öneminin neden azaldığını ve televizyonun bilgiyle kültür aktarımında dikkate alınması gerekli çok önemli bir unsur olarak ortaya çıktığını vurgulamamın nedenini gösterecektir. Bu konuda yapılan en ciddi araştırmalardan biri olan RTÜK'ün araştırmasına göre hafta içi günde ortalama 4.3 saat televizyon seyredilmektedir.

Hafta sonu ise televizyon izlenme oranları ortalama 4,6 saate çıkmaktadır.[449] (2008'de yapılan bu araştırmadaki televizyon izlenme oranlarının, 2006'ya nazaran -hem hafta içi hem hafta sonu oranlarında- düştüğü gözlenmiştir.[450] Bunun bir nedeninin, hızla yayılan internetin televizyonun izlenme oranlarını düşürmesi olduğu tahmin edilebilir.) Bir kişinin 7-8 saat kadar uyuduğunu düşündüğümüzde, televizyon izlenen süre uyanık olunan sürenin dörtte birine yakın bir zamana karşılık gelmektedir ki

bu çok önemli bir süredir ve bireylerin şekillenmesinde neden televizyonun dikkate alınması gerekli bir aygıt olduğunu göstermektedir. Televizyon, hem görüntü hem de sesle etki etmesiyle, tüm kitle iletişim aygıtları arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Adorno, bağımlı bireylerin oluşumunun en önemli sorumlularının başında “kültür endüstrisi”nin temel sektörü sinemanın geldiğini ifade eder;[451] televizyonların yaygınlaşmasıyla sinemalarda izlenen filmler, sinemalardan çok daha fazla evde televizyonlarda izlenmeye başlanmıştır, televizyonun önemli programlarının başında filmler -benzer yapıdaki diziler ve sitkomlar gibi yapımlar da buna dahil edilmelidir- gelmektedir. McLuhan da özellikle televizyonun, “beyni dumura uğratarak”, farkında olunmadan, muazzam ölçüde etki yapan özelliğine dikkat çekmiştir.[452] Çağdaş felsefedeki medya eleştirisi, felsefe tarihinde Platon’a kadar geri götürülebilecek, sanatın aldatıcı potansiyeline dikkat çeken eleştirinin bir devamıdır;[453] Eski Yunan’da “sanatın aldatıcılığı” en çok şiir-tragedya aracılığıyla gerçekleştiği gibi, günümüzde daha çok televizyon aracılığıyla seyredilen filmler, diziler, sitkomlar... ile gerçekleşmektedir. Diğer yandan yine Platon’un dikkat çektiği gibi, sanatı, insanların “olumlu yönde” eğitilmeleri için kullanmak da mümkündür; fakat “olumlu” ve “doğru” olanın ne olduğu ideolojilerin içinde anlam kazanmakta, kısacası ideolojiden ideolojiye değişmektedir.

Her ne kadar Türkiye’deki televizyon istasyonlarının büyük bölümü İslâmi cemaatlerin dışındaki medya sahiplerinin kontrolündeyse de İslâmi kesimin kontrol ettiği televizyonların da önemli bir gücü vardır. En çok izlenen televizyonlar arasında, genel izlenme oranlarında 5. sırada yer alan Gülen Cemaati’nin Samanyolu ve 7. sırada yer alan Kanal 7 televizyonları ön plana çıkmaktadır.[454] Bu televizyonlar; müzik, eğlence ve magazin programlarının izlenme oranlarında çok izlenen televizyonların arasına girememektedir.[455] Fakat yerli diziler gibi halkın en çok izlediği programlar arasında yer alan yapıtlarda; Samanyolu 4. (% 6.2), Kanal 7 ise 8. (% 1.9) sıradadır.[456] Dini programların izlenme oranlarında ise Samanyolu 1. (% 39.3), Kanal 7 ise 2. (% 23.1) sıradadır.[457]

Bu arada birçok kişiye anlaşılması zor gelebilecek bir veri ise Gülen Cemaati’nin Samanyolu televizyonunun belgesel programlarda birinci olmasıdır. Üstelik ikinci sırada yer alan TRT’nin (% 19.7), üçüncü sırada

yer alan Discovery’nin (% 7), dördüncü sırada yer alan National Geographic’in (% 4.4) ve beşinci sıradaki Yaban TV’nin (% 4.2) toplam izlenme oranları (% 35.3); Samanyolu’nun izlenme oranının (% 37.2) altında kalmaktadır.[458] Bahsettiğim istatistik, sadece Gülen Cemaati’nin belgesellerde başarısını ifade eder; fakat bu çarpıcı sonucun nedenlerini, İslâmi kesimin düşünce ve kavramlarına nüfuz etmeyle ilgili bir endişe taşımayan, hermenötik olmayan yaklaşımlar anlayamaz. Daha önceden (2. bölüm “D” başlığında) gösterdiğim gibi, Gülen Cemaati’nin fikri temellerini atan Said Nursi; doğadaki olgulardan din lehine çıkarımlar yapılmasını; daha önceden İslâm felsefesinde İbn Rüşd gibi felsefecilerin benimsediği bu yaklaşımı savunmuş ve Nurcu zihinler bu görüşle inşa olunmuştur. Belgeseller, uygun şekilde yorumlanarak, bu amaca hizmet için kullanılmaktadır. Nursi’nin, kitaplarında göndermeler yaptığı doğadaki olguları, Samanyolu’nun belgeselleri, görsel olarak zihinlere sunmaktadır; elbette Nursi’ninkine uygun yorumlarla. Nursi’nin radyo gibi araçların İslâm için kullanılabileceğine, devletin tekelinin olduğu dönemde dikkat çeken vizyonu; daha önce belirttiğim gibi, Nurcu grupların, bu araçlardan kaçınma yerine kullanma yolunda tereddütsüz girişimde bulunmalarında ve bu konuda İslâmi gruplar içinde liderliği ellerinde bulundurmalarında önemli olmuştur.[459] (Burada Gülen’in organizasyon becerisinin ve vizyonunun etkisi de unutulmamalıdır.) Sonuçta radyolar ve televizyonlar, Ortodoks-Ehli Sünnet İslâmi kesimlerin önüne -kadın sesi veya müzik enstrümanlarında olduğu gibi- bazı ikilemler çıkarsa da; bu kesimlerin dünya görüşlerini yaygınlaştırmalarında, güç arttırmalarında ve cemaatlerinin birliğini sağlamalarında büyük avantajlar sağlamıştır.

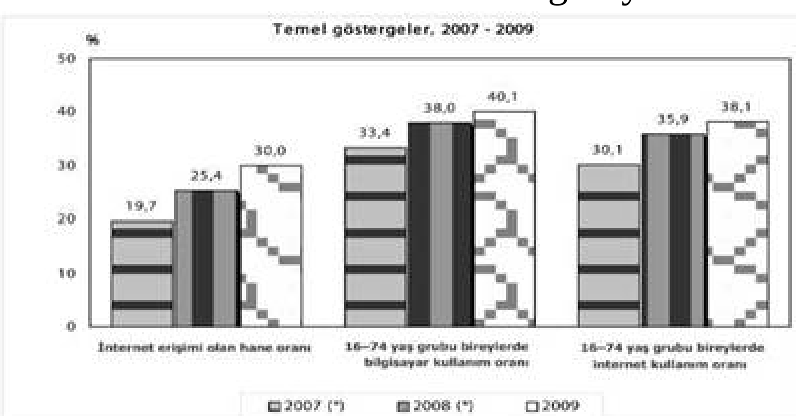
Radyo ve televizyon; 1980’ler, 1990’lar, 2000’ler boyunca kesintisiz devam eden şehirleşmenin artması, elektriğin ulaşmadığı çok az yer kalması, vericilerin yaygınlaşması süreciyle ve ulaşılması çok kolay metalar haline gelmeleriyle geniş bir kesimin dinlediği/izlediği kitle iletişim araçları oldular. Toplumun sosyal ve altyapısal değişiklikleri; toplumun eğitimi, bilgilendirilmesi ve eğlenmesinde bu araçları daha da önemli kıldı. Bu dönem içinde bu kitle iletişim araçları özelleştiler ve özel sektör tarafından daha cazip, daha çeşitli programlar sunan araçlara dönüştürüldüler. McLuhan’ın dikkat çektiği gibi günümüzün kitle iletişim araçları duvarsız sınıflar oluşturarak, klasik sınıflardaki öğretimi tehdit etmektedirler; bu

iletişim araçlarının aktardığı bilgi miktarı okullardakini aşmıştır.[460] Radyonun ve ondan daha fazla televizyonun artan önemine karşın, bireyleri şekillendirmede önceden etkili olan aygıtların etkileme gücünde bir düşüş oldu; bunlar özellikle aile ve devletin en önemli ideolojik aygıtları olan eğitim kurumlarıdır. Devletin ideolojik aygıtlarıyla etkileme gücündeki kayıpsa, Türkiye'deki İslâmi kesimle ilgili analizlerde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

4. İnternet ve İslami Kesim

İnternet 1990'larda ve 2000'lerde dünyaya çok hızlı bir şekilde yayıldı; milyarlarla ifade edilen geniş bir kitlenin faydalandığı önemli bir bilgi, ticaret, eğlence ve iletişim kaynağına dönüştü. İnternet, bilgiye ucuz ve hızlı erişimi mümkün kılması, iletişimi ucuzlatıp yoğunlaştırmasıyla küreselleşme sürecinin çok önemli bir unsuru oldu. Joseph Stiglitz'in dikkat çektiği gibi; internet sayesinde gelişmekte olan ülkelerdeki bir kişinin bilgiye ulaşmasındaki kolaylık, bir asır öncesinde en gelişmiş ülkedeki imkânların çok üzerine çıktı ve küreselleşme karşıtı hareketler bile küreselleştirici teknoloji -internet- sayesinde organize oldular.[461]

İnternetin Türkiye'ye giriş hızı, diğer birçok teknolojiye göre -örneğin televizyona göre- çok hızlı oldu. 1990'lardan başlayarak internet 1990'lar ve 2000'ler boyunca hızla yayıldı. 1995'te 10-15 bin kadar günlük internet kullanıcısı varken,[462] 2009'a gelindiğinde 20 milyondan fazla internet kullanıcısına ulaşıldı. Aşağıdaki grafikte 2007-2009 arasında, Türkiye'deki, bilgisayar ve internet kullanım oranlarını görüyorsunuz: [463]



(*) 2007 ve 2008 yılı sonuçları yeni nüfus projeksiyonlarına göre revize edilmiştir.

İnternetteki sosyalleşme alanları olan sitelere karşı Türkiye’deki ilginin hayli yüksek bir boyutta olduğu görülmektedir. Bu sitelerin en ünlüsü olan Facebook’un, 2010 yılı 1 Temmuz itibariyle Türkiye’deki kullanıcı sayısı 22.552.540’tır. Türkiye ABD, Birleşik Krallık ve Endonezya’nın arkasından dördüncü sırada gözükmektedir.[464] (Facebook, bir kullanıcısının, ortalama 55 dakikadan fazla süreyi Facebook’ta geçirdiğini açıklamaktadır.)[465] Comscore’un 2009 yılında yaptığı internet istatistiklerinde, Türkiye’nin internet kullanıcısı sayısında Avrupa’da 7. olduğu görülmektedir. Fakat daha ilginç olan, Türkiye’nin ortalama ayda 32 saatini internette geçirme ve 3044 sayfa görüntülemeyle Avrupa’nın internette en çok vakit geçiren kullanıcılarına sahip olmasıdır. Comscore, Türkiye’de 17 milyon civarı gözüken kişisel kullanıcıların; internet kafeler gibi toplu kullanımlar ve mobil telefonlarla kullanım hesaba katıldığında 26 milyonu geçeceğini ifade etmektedir ve bu sayılar her gün artmaktadır.[466]

İnternetin gittikçe artan önemine karşı yaygınlığı ve etkinliği hâlâ televizyonun hayli gerisindedir. Dünyadaki nüfusun % 70.8 kadarı evlerinde TV seyredebilirken, % 27.3’üne yakın bir kısmın evlerinde bilgisayar erişimleri mümkündür.[467] Fakat tüm dünyada ve Türkiye’de aradaki fark süratle kapanmaktadır. Diğer medya organlarının yanına internetin eklenmesiyle, diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’deki devlet merkezinin de, bireylere bilgi akışını denetleme ve yönlendirme gücü iyice düşmüştür. Kısacası, internetin yeni bir olgu olarak ortaya çıkması, devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünü azaltan önemli etkenlerdendir. Bu ise devletin ideolojik aygıtlarıyla dönüştürülen/dönüştürülmeye çalışılan İslâmi kesim ile ilgili analizlerde, bu yeni olgunun da hesaba katılmasını gerektirmektedir. Bu yeni olgu, bir yandan İslâmi kesimin “ötekisi” olan bir ideolojinin nüfuz gücünden özgürleşmesi, diğer yandan yeni “ötekiler” ile karşılaşması demektir. İnternetle beraber “İslâm’ın tüm ötekileri” ile; satanizm, ateizm, Scientology gibi “New-Age” dinler, her türlü porno yayın, Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri ve İslâm’a yönelik saldırılar/eleştirilerle karşılaşmak da hiç olmadığı kadar kolaylaşmıştır. İnternetteki denetimin zorluğu ve çok az parayla -hatta parasız- internete bilgi yüklemenin kolaylığı, interneti her türlü içeriğin bulunduğu bir ortama çevirmektedir. İnternet ortamında kontrolü en yüksek güç olan ABD bile internetin, kendi aleyhinde, örneğin “cihad” çağrılarıyla “dijital bir kılıç”

gibi kullanımını durduramamaktadır.[468] ABD için mümkün olmayan, Türkiye'nin merkezi için de İslâmi kesimi için de mümkün değildir. İnternetle beraber, devletin merkezinin, vatandaşlar üzerinde de İslâmi cemaatlerin müntesipleri üzerinde de bilgi akışını denetlemek suretiyle kontrolü sağlamaları stratejisi, hiçbir zaman olmadığı kadar zorlaşmıştır.

1990'lardan önce Türk vatandaşlarının -özellikle kırsal kesimde- büyük bölümünün satanizm hakkında, "New Age" dinler hakkında, hatta ateizm hakkında hiçbir şey duymadan veya çok az şey duyarak hayatlarını geçirdiklerini söyleyebiliriz. Fakat artık, gittikçe eve daha çok giren internetle, kırsal kesimdeki bir kişi bile birkaç tuşa basarak; İslâm'ın "ötekisi" tüm bu görüşler hakkında en detaylı bilgilerle karşılaşmaktadır. Bu karşılaşmaların kaçınılmazlığının, İslâmi kesim içinde rasyonaliteye önem atfeden çalışma alanlarının; din üzerine rasyonel bir sorgulama biçimi olan "din felsefesi"nin ve İslâmi temel bilimlerden İslâm-dışı görüşlere cevap verme misyonunu üstlenen "kelam" dallarının önemini arttıracağı kanaatindeyim. Diğer yandan, önemli bir bölümü tecrit ve izolasyona önem veren bir geleneğe sahip, tasavvuf düşüncesini benimseyen tarikatların; ciddi bir değişim geçirmezlerse, toplumun geniş kesiminde etkin yapılar olmaları zor gözükmektedir. (Nitekim Süleymancılar ve İskender Paşa gibi etkin İslâmi gruplar, Nurculuk gibi tarikat-dışı yapılar olmak yolunu benimsememişlerse de bir asır önceki kendi geleneklerinin temsilcilerinden önemli ölçüde farklılaşmışlardır.) İkinci bölümde detaylıca incelenen Nursi'nin, "kelam" alanına dâhil edebilecek kitaplarında -kendisi daha çok "tefsir' olarak niteler- tarikatçı yapıyı ve tecridi reddederek, muhalif görüşlerle hesaplaşması; medyanın diğer araçlarının ve internetin hesaplaşmayı kaçınılmaz kıldığı içinde bulunduğumuz dönemde, Nurculara bir avantaj sağlamıştır. Nursi'nin takipçisi Gülen Cemaati de muhalif görüşlerle hesaplaşmayı tecride tercih eden bir taktiksel anlayışı devam ettirmiş; *Asrın Getirdiği Tereddütler*[469] isimli ve benzeri hesaplaşma kitaplarını ve yönlendirdiği kendi cemaatinin medyası ile diğer kurumlarını, kaçınılmaz hesaplaşmada kullanmıştır. Hem eğitim kurumlarında hem medyada hem taraftar sayısında Gülen Cemaati'nin bütün İslâmi grupların önünde olmasının birçok sebebinden biri -bence- budur: Tecrit yerine hesaplaşmayı benimseyen Nursi ekolünü devam ettirmesi ve bunu kendi

çalışmalarıyla olduğu kadar, kurduğu ve yönlendirdiği kurumlarla geliştirmesi.[470]

İnternet, bir yandan devletin ideolojik aygıtlarının önemini azaltırken, bir yandan İslâmi kesim için yeni sorunların kaynağı olmuş, bir yandan ise İslâmi kesimin fikirlerini yaygınlaştırması ve İslâmi gruplara dahil olanların arasındaki bağların güçlendirilmesi için yeni imkânlar sunmuştur. Aşağı yukarı bütün İslâmi gruplar kendi internet sitelerini kurup, hedef kitlelerine ulaşmaya çalışmaktadırlar.[471] İnternet sitesi kurmanın ve Facebook gibi ünlü sosyalleşme sitelerinde hesap oluşturmanın çok kolay olması sebebiyle sadece İslami gruplar değil, İslâmi kesimden bireyler de tek başlarına veya birkaç kişiyle, İslâm'la ilgili bilgileri internet ortamına taşımakta ve interneti; İslâmi konular hakkında tartışmak, konuşmak ve ikna etmek için kullanmaktadırlar. Böylece internet, İslâmi kesimden bireylerin; taraftarı veya parası bol cemaatlerden veya medya kurumlarından destek almadan etkin olmalarının yolunu da açmaktadır. Örneğin "EFENDİMİZİN KUTLU DOĞUM HAFTASINA KADAR KAÇ KİŞİ OLACAĞIZ?..." (Sitede isim büyük harfli ve bu şekilde yazılı) diye bir Facebook grubunda 999.414 üye, "Kuran-Kerim"diye bir facebook sayfasında 573.815 üye, "KUR'AN'I KERİM" diye başka bir facebook sayfasında ise 349.460 üye vardır ve bu siteler üyelere dini içerikli mesajlar göndermek gibi fonksiyonlara sahiptir.[472] İnternetin sunduğu imkânlarla bütün görüşler, hiç olmadığı kadar rahat ve ucuz bir şekilde kitlelere ulaşma imkânı bulmuşlardır. İslâmi kesim için sorunlar ve fırsatlar anlamına gelen bu yeni durumun, İslâmi kesim için nasıl bir gelecek hazırladığını öngörmek hayli zordur. Fakat bu yeni durumun bütün toplumun ve İslâmi kesimin geleceğinde oynayacağı önemli rolü hesaba katmayan sosyolojik-siyasi analizlerin eksik kalacağını rahatlıkla söyleyebilirim.

5. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar

Althusser modern devletin en önemli ideolojik aygıtının eğitim kurumları olduğunu söylemiştir;[473] bu tespit, -daha önce görüldüğü gibi- 1980'lere kadarki Türkiye için doğru olduğu gibi, 1980'lerden günümüze kadarki Türkiye için de doğrudur. 1980'lerden günümüze doğrusal bir grafik şeklinde okuryazarların, ilköğretimi, ortaöğretimi, üniversiteyi bitirenlerin sayısı ve nüfusa oranı artmıştır.[474] Bu, devletin ideolojik aygıtlarının daha çok kişiye daha uzun zaman etki etmesi anlamına

gelmektedir. Bu olguya rağmen, günümüzde, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarının bireyler üzerindeki belirleyiciliğinin azaldığını iddia ediyorum. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabilirim:

1- Özelleşen radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçlarının ve internetin bireyleri şekillendirme ve bilgi aktarımındaki artan önemi, eğitimsel ideolojik aygıtların önemini azaltmıştır. (Bence bu en önemli sebeptir, bunu önceki üç başlıkta inceledim.)

2- Devletin merkezinde, içinde İslâmi dünya görüşünün de olduğu farklı ideolojiler temsil edilmeye başlanmıştır. (Bunu bu bölümün "C" başlığında inceleyeceğim.) Merkezde çeşitli ideolojilerin temsil edilmesi, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarının kurucu Kemalist ideoloji yönünde önceden olduğu kadar etkin kullanımını önlemektedir.

3- Türkiye'nin dünyanın birçok yeriyle, özellikle Batı ile yüz yüze temasları artmıştır. Türkiye'den, başta AB ülkeleri ve ABD olmak üzere yurtdışına giden öğretim görevlisi ve öğrenci sayısı artmıştır. Yurtdışıyla artan bu temaslar; "Kemalist süzgeçten geçmemiş Batılı anlayış" ile karşı karşıya gelmeye sebep olmakta, resmi tarihe ve kurucu ideolojiye eleştirel bakışı -özellikle üniversitelerde- eğitim kurumlarına taşımaktadır. Bu tip olgularsa, eğitim kurumlarıyla kurucu ideolojinin arzu edildiği şekilde yaygınlaştırılmasını sekteye uğratan bir sebep olmuştur. Sadece bir Avrupa Birliği programı olan Erasmus ile ilgili istatistiklere bakılması bile Avrupa'ya giden öğrenci ve öğretmen sayısındaki artış hakkında bilgi verebilir. 2004-2005 eğitim döneminde 1142, 2005-2006'da 2852, 2006-2007'de 4438 öğrenci bu programla yurtdışına gitmiştir. Ayrıca 2004-2005'te 339, 2005-2006'da 581, 2006-2007'de 666 öğretmen bu programla yurtdışına gitmiştir.[475] 2003-2004 eğitim döneminde yurtdışına giden toplam öğrenci sayısı 19.248 iken, 2004-2005'te 20.531, 2005-2006'da 19.062, 2006-2007'de 19.658, 2007-2008'de ise 21.891 olmuştur. Bu 21.891 kişinin 1579'u doktorasını tamamlamak için yurtdışına gitmiştir; bunların önemli bir bölümünün geniş bir kitleyi eğitecek potansiyel üniversite hocaları olduğu düşünüldüğünde, bu temasların önemi daha iyi anlaşılır.[476] Daha önce görüldüğü gibi İslâmi kesim, Batılı tarzda bir demokrasi anlayışından -bir yönüyle- istifade etmekte; devletin ideolojisinin ve ideolojik aygıtlarının nüfuzundan bağımsızlaşma, İslâmi kesime hareket kabiliyeti getirmektedir. Batı'ya giden sayısı gittikçe artan

öğrenciler, potansiyel öğretmenler ve fiili olarak görevdeki öğretmenler; İslâmi kesimin istifade ettiği fikirleri, akademik dünyaya ve devletin ideolojik aygıtlarına taşımışlardır. Siyasal liberalizmle ilgili Batı'dan taşınan fikirler, bir yandan İslâmi kesimin gücünü arttırmasına hizmet ederken diğer yandan İslâmi kesimin kimlikleri için tehditler de içermektedir. (Batı ile artan temasın "karışım kimliklere" yol açması bu bölümün "C" başlığında işlenecektir.) İslâmi kesim ve gruplar için daha önceden sorun "devletin ceberutluğu"yken, gittikçe sorun "Batılı tüketim, bireycilik ve hedonizm" ile daha çok yüz yüze gelmeye dönüşmektedir.

4- 1980'lerden günümüze özgürlüğünü ve gücünü arttıran İslâmi kesim, hem devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanarak" hem de kendi eğitim kurumlarını kurarak; eğitim kurumlarının, devletin ideolojisini nüfuz ettirme gücünü azalttılar. Daha önce ele alındığı gibi, kimi İslâmi gruplar ve kanaat önderleri, devletin eğitim kurumlarından uzak durmayı, tecrit olmayı benimsedikleri bir dönemde Nursi bu kurumlarda "mevzi kazanma"ya olanak tanıyan bir yaklaşımın düşünsel altyapısını oluşturmuştur. Bu altyapı üzerinde yükselen, Gülen'in vizyonu ve disiplinli taktikleriyle hareket eden Gülen Cemaati, eğitimsel ideolojik aygıtlarda "mevzi kazanma" konusunda en ön plana çıkan grup olmuştur. Türkiye'de sınav sistemleri nedeniyle dershanecilik önemli bir öğretim faaliyeti olmuş; Gülen Cemaati ise Türkiye'nin en büyük dershanecilik organizasyonunu kurmuştur. Bu dershaneler yoluyla cemaate dahil olan birçok kişi, cemaatin, devletin eğitimsel aygıtlarındaki "mevzileri" ve yayılma noktaları olmuştur. Bu cemaat, İstanbul'da birçok yurt işleten Türkiye Yüksek Tahsil Gençliği Öğretim ve İhtisas Vakfı, birçok yurt işleten Marmara Eğitim ve Kültür Vakfı gibi vakıfları da bünyesinde bulundurmaktadır. Başta Boğaziçi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi olmak üzere, birçok üniversiteden yetişen binlerle ifade edilen öğretmen kadrosu, bu hareketin eğitim kurumlarındaki önemli güç kaynaklarındandır.[477] Devletin birçok okulunda cemaatin üyeleri varken, bunun dışında bu hareket binden fazla -üniversitelerin de içinde olduğu- okulu dünya genelinde kurarak kendi aygıtlarını da oluşturmuştur.[478] Gülen, Nursi'nin attığı temelde yükseldiyse de yaptığı yorumlarla, eğitim kurumlarında "mevzi kazanma" ve kurduğu eğitim kurumlarını yaşatma hususundaki taktikleriyle, Nursi'den, moderniteye daha da yakın bir noktaya geldi. Nursi'nin kadın konusundaki önceden

bahsedilen tavrına karşı Gülen, başörtüsünün farz da olsa “füruat” (dinin inanç konuları gibi ana gövdesinin yanında yan dal hükmünde) olduğunu ve eğitimi başörtüsüne tercih edeceğini söyledi.[479] Gülen’in okulları, sistemin mecbur tuttuğu gibi kadın-erkek karışık eğitim verdiler; Gülen’in takipçisi kızlar, “hizmetin” de gereği olarak, annelerine göre kamusal alana daha çok çıkmaya başladılar. (Diğer İslâmi gruplar da eğitim kurumları kurdular, fakat Gülen Cemaati, geri kalan tüm İslâmi grupların toplamından çok daha fazla eğitim kurumu kurdu.)

Bütün bu saydığım maddeler, 1980’lerden sonra devletin eğitim kurumlarının adedi ve buralardaki öğrenci sayısının artmasına rağmen; bu kurumların, bireyleri şekillendirmede neden eskisi kadar etkili olamadıklarını göstermektedir. Bu süreç, Türkiye Cumhuriyeti’nin sekülerleş(tir)me projesinin en önemli ideolojik aygıtları olan eğitimsel aygıtlarının etkinliğinin azalması anlamına geldiği için İslâmi kesimle ilgili analizlerde önemlidir. Diğer yandan, bu aygıtların önemini azaltan medya ve Batılı eğitim kurumlarıyla daha çok karşılaşma gibi etkenler; İslâmi kesimi değişik bir süreçle Batılılaştırıcı, sekülerleştirici ve dönüştürücü etkileriyle, bu kesim için yeni sorunlar doğurmuşlardır.

6. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler

İslâmi grupların, camileri kullanarak, devletin merkezine ve laikliğe karşı, İslâmi hassasiyetleri olan kesimleri kışkırtmalarıyla ilgili endişe 1980’lerden sonra da devam etti. Bu endişeye karşı devletin merkezinin, Diyanet’le camileri kontrol etmeye ve İslâmi konularda halkı bilgilendirmeye devam etmesi gerektiği konusundaki kararlılık 1982 Anayasası’na yansıdı. 1982 Anayasası’nın 136. maddesi olarak yürürlüğe giren yasa şu şekildedir: “Genel İdare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.” [480]

Yasa koyucunun “amaçları”na odaklanmayan hermenötik bir yaklaşım, 1982 Anayasası’nın, kendi içinde çelişkili olduğu kanaatine varacaktır. Batı’dan alınan bir ilke olan “laiklik” altındaki Batılı uygulamalara ve sözlüksel anlamlandırmalara bakılırsa; bu kavram, dini kurumlar ile devletin kurumlarının ayrılması gerektiğini ifade eder. Buna göre, 1982

Anayasası'nın, devletin denetiminde bir Diyanet'in varlığını öngörmesi "laiklik" ilkesine aykırıdır, üstelik aynı anayasaya göre bu kurum "laiklik ilkesi doğrultusunda" vazifesini yapacaktır. Diğer yandan, "laiklik" kavramıyla neyin amaçlandığına ve Türkiye özelinde bu kavrama hangi anlamların yüklendiğine ve yasa koyucunun "amacı"na odaklanan bir hermenötik yaklaşım benimsenirse ortada bir çelişki kalmaz. Türkiye özelinde "laiklik" kavramı; sadece, dinin, devlet için bir referans kaynağı olmaması ve böylesi bir duruma mahal verilmemesi anlamında kullanılmıştır. Devletin amaçları için dine müdahale edilmesi, Cumhuriyet'in uygulamalarının ve anayasasının, anlamını Türkiye'ye göre şekillendirdiği "laikliğe" aykırı kabul edilmemiştir, hatta gerekli görülmüştür. Bu yapı içerisinde Diyanet, devletin ideolojisinin en önemli unsurlarından olan "laikliğin" -dini yapılanmaların kontrolü suretiyle- korunmasını, ayrıca dinin, Durkheimcı bir rol icra ederek milletin bütünlüğünü sağlamasını gerçekleştirmek için kurulan ve yaşatılan, hem bir kontrol mekanizması hem de ideolojik bir aygıt olmuştur. Diyanet'in 2008'de, 83.000'i aşan personel sayısına sahip olması, kurum olarak önemini gösteren verilerden birisidir.[481]

Günümüz Türkiyesi'nde 80.000 civarında olan cami sayısı 1971'de 42.744 iken, 1981'de 47.645'e, 1991'de 66.674'e, 2001'de ise 75.369'a yükselmiştir.[482] Yasaya göre Türkiye'deki tüm cami ve mescitlerin idaresi Diyanet'e bırakılmıştır; fakat kadro yetersizliği sebebiyle Diyanet ancak camilerin % 70'inde personel bulundurmaktadır. Nitekim Diyanet İşleri Eski Başkanı Ali Bardakoğlu, bütün camilerde personel bulunduramamaktan ve bu camilerde istenmeyen oluşumların gerçekleşmesinden rahatsızlığını ifade etmiştir.[483] Her şeye rağmen bu kadar geniş bir kadroya sahip olmak ve şehirlerdeki büyük camilerin hemen hepsinin içinde olduğu % 70'lik bir oranda personel bulundurmak önemli bir güçtür. 7230 Kuran kursunda din eğitim faaliyetlerini yürütmek, Diyanet'in önemini ortaya koyan dikkate değer diğer bir göstergedir.[484] Ayrıca internet siteleri ve yayınevleriyle halka ulaşmak, vaazlar tertip etmek, devletin bir kurumu olarak din adına "resmi" açıklamalarda bulunmak, Diyanet'in gücünü arttıran diğer unsurlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na yardım ve destekçi olmak amaçları arasında olan, yayıncılık ve matbaacılık faaliyetleri yürüten, İslâm Ansiklopedisi gibi önemli bir

projeyi gerçekleştiren ve İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) gibi önemli bir bilimsel faaliyet merkezini kuran Diyanet İşleri Vakfı'nın gücü, Diyanet'in gücüne güç katan unsurlardandır.[485] (2010 yılı itibariyle bu vakıf İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ni de kurmuştur.)

Diyanet'in, Cumhuriyet'in başlangıcından beri devletin ilgi alanında olan hutbelerin kontrolü konusundaki önemli rolü, 2000'lerdeki hutbelerin incelenmesiyle de anlaşılmaktadır. (28 Şubat sürecinden sonra camilerde okunan hutbeler, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanıp camilere yollanmaktadır.)[486] 2003-2005 yılları arasındaki hutbeler üzerine yapılan bir araştırmada; "vatan, millet, milli ve Türk" kelimelerinin 263 kez kullanılmasına karşın "insan hakları, eşitlik, özgürlük ve İslâm kardeşliği" gibi kavramların 29 kez kullanıldığı; "vatan sevgisinin" 6 kez konu edilmesine karşın "Allah sevgisinin" 5 kez konu edildiği saptanmıştır. Ocak 2003'teki bir hutbede "Milli hasletlerimize ve dini inançlarımıza ters düşen görüş ve iddialar, kimler tarafından ortaya atılırsa atılsın, bunlara itibar etmemek gerekir" denirken, Eylül 2003'teki bir hutbede "Müslüman Türk milletinin düşmanları hiç uyumamış, hep sinsi emeller beslemiş" ifadesi kullanılmıştır.[487] Tüm bu veriler, Türkiye çapında yaygın bir ağı olan Diyanet'in nasıl ideolojik aygıt olarak fonksiyon gördüğünü göstermektedir.

Diyanet, kadınların kamusal alana çıkmasını Ehli Sünnet İslâm'a referanslarla engelleyen -birinci bölümde değinilen- yorumlara karşı Ehli Sünnet kadınların eğitimini, iş hayatında ve yönetimde yer almalarını desteklemiştir.[488] Diyanet İşleri Eski Başkanı Ali Bardakoğlu, Kuran'ın, çokeşliliği değil tekeşliliği teşvik ettiğini beyan etmiştir.[489] Modernleşme ve küreselleşme sürecinde yayılan kültürde, en temel sorunsalların başında kadın konusu gelmektedir; Diyanet'in bu konudaki yaklaşımını, tarihsel mirasçısı olduğu Şeyhülislâmlık ile devamlılıklarıyla olduğu kadar farklılıklarıyla değerlendirmek önemlidir. Diyanet'in, devletin ideolojik aygıtlığını yaptığına yapılan vurgu, sadece moderniteye uygun yorumları yaydığı gibi bir düşünceye sebep olmamalıdır; nitekim 28 Şubat sürecinde Diyanet'in "Başörtüsü Allah'ın emridir" diye fetva vermesi, Diyanet'in merkezin ideolojisine her zaman için özdeş bir konumda olmadığı, kimi durumlarda özerk davranışlar gösterebildiğini de ortaya koymaktadır.[490]

Diyanet; halktan birçok kişinin itimatla takip ettiği, birçok kesim ve kişinin ise şiddetle eleştirdiği bir kurum olarak ilgi odağıdır. Diyanet'in

özellikle Alevi kesimden aldığı en önemli eleştirilerden biri toplumun bütününden vergi alınmasına karşın, Aleviler başta olmak üzere, Ehli Sünnet kesim dışındaki kesimlerin yok sayılması ve Sünni-Hanefi mezhebine göre hizmet verilmesidir.[491] "Resmi din" öğretisine eleştirel yaklaşan Ehli Sünnet İslâmi kesimin içinden Abdurrahman Dilipak gibi isimler de Diyanet'in Müslümanları temsilini eleştirmişlerdir.[492] İsmail Kara ise Diyanet'in, "hurafe, batıl inanç" gibi başlıklarla halk dindarlığına karşı açtığı savaşı ve devletin "sınırları tayin edilmiş bir din anlayışını empoze etmek" için bu kurumu kullanmasını eleştirmiştir.[493] 2006 yılında yapılan TESEV anketinde; Diyanet'in devlet bütçesinden değil, halkın gönüllü katkılarıyla desteklenmesi gerektiğine % 49.3'lük bir kesim katılmış, buna karşı % 25.4 bu görüşe katılmamış, % 21 kararsız kalmış, % 4.3 cevap vermemiştir.[494] Bu da halktan önemli bir kesimin, mevcut yapısıyla Diyanet'e tepkisini gösteren bir veridir. Farklı kesimlerden gelen eleştirilere rağmen Diyanet, kalabalık kadrosu ve kabarık bütçesiyle fonksiyonlarını icraya devam etmektedir. Üstelik Siyasi Partiler Kanunu'nun 89. maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapatılmasını öneren partilerin kapatılmasını gerektirerek Diyanet'i tartışmaya açacak bir siyasi partinin çıkmasını bile engellemektedir.[495]

Türkiye'deki İslâm ile ilgili olguları tespit etmede, Diyanet'in gücünü ve devletin ideolojisini halka taşımadaki rolünü anlamak önemlidir. Diyanet'in, geniş kadrosu ve tüm imkânlarına karşın, ideolojik aygıt olarak öneminin azaldığı iddiasındayım. Bunun sebeplerini şöyle sıralayabilirim:

1. İslâmi kesimin yüzlerce radyosu ve onlarca televizyonu, ulusal ve yerel yayınlarıyla dini bilgi aktarmaktadır. Örneğin dini programlan televizyondan izleyenlerin % 39.3'ü Gülen Cemaati'nin Samanyolu televizyonunu, % 23.1'i Kanal 7'yi takip etmektedirler.[496] Evin içine giren medya aygıtlarının etki gücü, Diyanet'in dini bilgi aktarmaktaki önemini önemli ölçüde azaltmıştır.

2. Dini cemaatlerin sahip oldukları yayın organlarının yanında, İslâmi kesimden entelektüeller, Diyanet'ten bağımsız bir şekilde, özellikle televizyon aracılığıyla etki etmektedirler. Önceki yıllarda bu konuda en öne çıkan isim olan Yaşar Nuri Öztürk'ün popülaritesi, Time dergisinin Dünya genelindeki "20. Yüzyılın En Önemli Kişileri" anketinin "En Önemli Bilim İnsanları ve Islahatçılar" bölümünde 7. olmasına sebep olmuştur.[497] Son

yıllarda ön plana çıkan Nihat Hatipoğlu (söylemiyle Öztürk kadar Diyanet'i rahatsız etmemekle beraber, Diyanet'in kontrolü dışındaki dini etkileri saptamak önemlidir) ise "Televizyon programlarında en beğenilen kişi veya kahraman" ile ilgili anketteki sıralamada % 3.6 ile 7. olmuştur.[498] Hatipoğlu'nun performansı, "İslâmi medya" tanımlaması içinde yer almayan Star televizyonunun, dini programlar izleyenlerin tercih ettiği kanallar arasında üçüncü olmasına sebep olmuştur.[499] Vatan gazetesi yazarı Süleyman Ateş ve Habertürk yazarı Bayraktar Bayraklı gibi başka isimler de yazılı ve görsel medya aracılığıyla geniş kitlelere ulaşabilmektedirler. Özel televizyon kanalları kurulmadan önce TRT'nin dini yayın yapmasından bile rahatsız olan Diyanet'in, artık dini bilgi aktarmadaki rolü hayli azalmıştır.[500] Başbakan Tayyip Erdoğan'ın "Bizi medya vaizlerinden kurtarın" diye Diyanet'e çağrı yapması da Diyanet'in kontrolü dışındaki, medyada gerçekleşen din içerikli bilgi aktarımlarından olan rahatsızlığı göstermektedir.[501]

3. Medyanın gittikçe artan etkisiyle ulaştığı kişi sayısı ve kişilere ulaştığı zaman süresi, camilere giden kişi sayısı ve camilerde kalınan zaman süresinden çok yüksektir. (Cuma namazı dışındaki namazların evde de kılınabileceğine inanıldığı için birçok kişi namazını evde kılmaktadır.) Diyanet'in 1996'da yaptırdığı bir araştırmaya göre öğle namazını nüfusun % 9.3'ü, yatsı namazını nüfusun % 8.6'sı, en çok camide kılınan namaz olup haftada bir kılınan cuma namazını ise nüfusun % 39.5'u (Bu oranın % 90'dan fazlası erkeklerdir) camide kılmaktadır.[502] Öğle ve yatsı namazlarının yarımşar saatten az, Cuma namazının haftada bir yarım saat-bir saat arası sürdüğünü hatırlatırsak, bu süreyi, günde ortalama dört saatten fazla geniş kitlelerce izlenen televizyonla kıyasladığımızda bu sürenin ne kadar düşük olduğu anlaşılır.

4. Camilerde Diyanet görevlileriyle karşı karşıya gelinen sürenin çok az bir kısmında "Türkçe" bilgi aktarımı yapılmaktadır. En önemli aktarım kaynağı cuma namazında okunan 15 dakika kadar süren (bir kısmı da Arapça olan) hutbedir. Ayrıca cuma namazı ve Ramazan'da teravih namazı başlamadan erken gelenlere verilen Türkçe vaazlar vardır; fakat Diyanet'in merkezince gönderilmeyen bu vaazların devletin ideolojisini aktarma gücü, hem Cuma namazındaki kadar geniş bir kitle olmadığından hem de merkezce gönderilen hutbeler kadar bu amaç güdülmediğinden çok yüksek

değildir. Toplumun çoğunun okuryazar olmadığı ve medya gibi etki araçlarının bulunmadığı önceki dönemlerde, sözle etkinin araçları olan hutbeler ile vaazların önemi yüksekti. Fakat medyanın etkisi altına girilmesinin yanı sıra okuryazarlığın artarak kitaplardan dini ve din-dışı bilgilerin okunmaya başlanması, toplumda sözle etkinin araçları olan hutbeler ile vaazların önemini azaltmıştır.

5. Hem Başkanlık'ın, hem de vakfın internet siteleri mevcuttur.[503] Bunlar takip edilen önemli siteler olsa da cemaatlerin ve bireylerin hazırladığı binlerce dini internet sitesi ve Facebook sayfalarının yanında önemsiz kalmaktadır.

6. Diyanet İşleri Başkanlığı ve vakfının yayınları da olmakla beraber (bunların arasında özellikle vakfın İslâm Ansiklopedisi önemlidir), İslâmi grupların ve bireylerin sahip olduğu yüzlerce yayınevinin yanında bu yayınlar önemsiz kalmaktadır.

7. Daha önceden değindiğim gibi, ilk dönemdeki Diyanet İşleri; Nurcular gibi gruplar aleyhine raporlar hazırlayacak şekilde devletin ideolojik aygıtı işlevini görmüştü.[504] 1980'lerden sonra ANAP ve AKP gibi uzun dönem iktidarda kalan tek parti hükümetleri, İslâmi kesimden önemli bir tabana sahiptiler; bu partiler, tabanlarının ve ideolojilerinin de gereği olarak, Diyanet'i etkili İslâmi cemaatlere karşı kullanmadılar. Tayyip Erdoğan "medya vaizleri"ne geçit verilmemesini isterken, "cemaatlere geçit verilmemesi" gibi bir talepte bulunmadı, oysa cemaatlerin kendi medyalarıyla dini bilgi aktarmadaki etki güçlerinin, bağımsız entelektüellerden daha yüksek olduğu açıktır. Bu partilerin tavrı dışında, 1980'lerle artan siyasal liberalizm eğilimi ve diğer partilerin de önemli potansiyeli olan bu cemaatlerle ters düşmek istememesi cemaatlere özgürlük getirdi. Sonuçta merkezde farklı ideolojilerin temsil edilmeye başlanması ve sivil toplumu kontrolle ilgili eğilimde yaşanan düşüş; Diyanet'in kurucu ideoloji doğrultusunda eskisi gibi kullanılmamasına sebep olmuştur/olmaktadır.

Cumhuriyet'in başlangıcından bugüne Diyanet, ideolojik aygıt olarak kullanılırken değişmeyen unsurlar da mevcuttur. Diyanet, birinci olarak yukarıdan-aşağı devrimle rejim değiştirmeye kalkacak hareketlere geçit vermemekte, ikincisi Durkheimcı bir rolle toplumu bütünleştirmekte ve üçüncüsü Türk milliyetçiliğiyle uyumlu bir İslâm anlayışını oluşturmakta

kullanılmaktadır.[505] Diyanet’in bu amaçları gerçekleştirmede başarılı bir ideolojik aygıt olduğu söylenebilir. Diğer yandan, devletin kurucu ideolojisinin önemli bir unsurunun, bireylerin hayatlarında dinsel referansların azaldığı bir sekülerleşme gerçekleştirilmesi olduğunu düşünürsek; Diyanet’in bu amaca hizmet ettiği söylenemez. İslâm’ın mesajı -diğer tektanrılı dinlerde olduğu gibi- dinin, her türlü hayat görüşünün/felsefenin üzerinde olduğu bir ontolojik, epistemolojik anlayışa göre bireylerin varoluşsal felsefesini biçimlendirir. Bu dünya görüşü, doğası gereği, dinsel referansların hayatta azaltılmasını isteyecek bir ideolojiye zıttır. Dinsel kaynaklar temelli görüş açıklayan, Kuran kursları açan, namazları düzenleyen bir kurumun; toplumun sekülerleşmesiyle ilgili bir ideolojiye temelde zıt olduğu açıktır. Bundan, devletin kurucu ideolojisindeki ilkeler arasında bir hiyerarşik yapı olduğu anlaşılmalıdır. Devletin merkezi için dinin devleti ele geçirme ve yasaları dine referansla oluşturmasının engellenmesi -laiklikle bağlantılı- öncelikli ideolojik ilke olmuştur, Diyanet bu ilkeye hizmet etmiştir/etmektedir. Diğer yandan bu kurumun faaliyetleri, halkın hayatında dinsel referansların devamına, yaşatılmasına ve çoğaltılmasına hizmet etmektedir; burada kurucu ideolojinin sekülerlik ilkesi feda edilmiştir/edilmektedir.[506] Kısacası Diyanet, devletin İslâmileşmesini önlemeye hizmet ederken halkın İslâmileşmesine hizmet eden bir kurumdur; halkı İslâmileştirirken, İslâm hakkında yaptığı yorumlarla, Seyyid Kutubçu anlayışa benzer “devrimci İslâmi” yorumların öne çıkmasının önlenmesinde önemli bir paya sahiptir. Fakat önceden saydığım, küreselleşme sürecinde oluşan koşullar dolayısıyla, devletin eğitimsel ideolojik aygıtı gibi bu aygıtının da önemi azalmış; halkın kontrolü ve dinsel bilgiye ulaşmasında Diyanet’in rolü küçülmüştür.

7. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

1980’lerin başında yapılan iki yasal düzenleme imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin gelişmesine önemli katkıda bulundu. Bunlardan birincisi, 1982 Anayasası’nın, “din kültürü ve ahlak öğretimi”ni zorunlu ders olarak kabul etmesidir. 1980 askeri darbesinin lideri olan ve aynı anayasayla beraber cumhurbaşkanı olan Kenan Evren, Kuran kurslarının açılmasını önlemek niyetiyle bu maddeyi anayasaya koyduklarını beyan

etmiştir.[507] (Diğer bir nedenin ise o yıllarda hâlâ var olduğu kabul edilen "komünist tehlike"ye karşı dinden yararlanmak olduğu söylenebilir.) Bu dersler, ilahiyat fakültesi mezunları için iş imkânı oluşturdu. Ayrıca bu fakültelerin mezunları, eğitim kurumlarında toplumun geniş bir kesimiyle yüz yüze gelme ve düşüncelerini aktarma imkânı buldular. Her ne kadar bu dersler "din kültürü" başlığında zorunlu ders haline getirilmişse de bu derslerin işlenişi, çoğu zaman pratiğiyle ve teorisiyle "İslâm" odaklı oldu.[508] 2006 yılında yapılan bir araştırmada "Sizce devlet okullarında mecburi din eğitimi verilmeli midir" sorusuna % 82.1 oranında "Evet" cevabının verilmesi, bu uygulamanın halk tabanında bulduğu geniş desteği ve farklı hükümetler döneminde bu uygulamanın sürdürülme nedenlerinden birini göstermektedir (% 15.4'lük bir kitle "Hayır" ve % 2.5 ise "Cevap yok" yanıtlarını vermiştir). Bu derslerde abdest ve namaz gibi dini pratiklerin öğretilmesi gerektiğini düşünenler de % 85.5 gibi yüksek bir oranda gözükmektedir ("Hayır, öğretilmemeli" diyenler % 11.1 ve "Cevap yok" diyenler % 3.5 gibi hayli düşük bir yüzdedir).[509]

1983 yılında çıkan 2842 sayılı yasa ise imam hatip liselerinin gelişimi açısından kritik öneme sahiptir. Bu yasayla, bu okulları bitirenlerin ilahiyat fakültesi dışındaki okullara devam edebilmelerinin önü açıldı. Bu okullar, adlarında geçtiği gibi "imam" ve "hatip" yetiştiren okullar olmaktan ziyade; ailelerin, çocuklarını, ortaöğretimle hayata hazırlanırken aynı zamanda yoğun bir dini eğitim de almaları arzusuyla yolladıkları kurumlar oldular. 1990 yılı itibariyle bu okullardan geçmiş olan 433.277 öğrencinin sadece 39.907'sinin Diyanet İşleri'nde görev alması bunu göstermektedir. Ayrıca 1988-1989 öğretim yılında, yükseköğretime kayıt yaptıran 9931 imam hatiplinin sadece 988'inin ilahiyat fakültesini seçmesi; diğerlerinin siyasal, mühendislik, tıp, hukuk gibi branşlara yönelmesi de[510] bu liselere devam edenlerin -ya da velilerinin- çoğunun mesleki bir eğitim kaygısı gütmediklerini, ortaöğretimde dini bir eğitim alma arzusunda olduklarını göstermektedir.

1983 yılından sonra kurulan iki ANAP hükümetinde 374 imam hatip lisesi 406'ya (16'sı Anadolu İmam Hatip) çıktı. Daha sonraki hükümetler döneminde yenileri açılan imam hatipler, maksimum öğrenci sayısına 1996-1997 öğretim yılında ulaştı; bu yıla gelindiğinde 601 imam hatipte 511.502 öğrenci bulunuyordu.[512] 28 Şubat sürecini takip eden 1997 yılının Ağustos

ayındaki yasal bir düzenlemeyle ilköğretim sekiz yıla çıkarıldı; böylece diğer meslek ortaokullarıyla beraber imam hatiplerin de orta kısmı kapatıldı.[513] 28 Şubat sürecinde üniversiteye giriş sınavında yapılan katsayı düzenlemesiyle; imam hatiplerden siyasal, tıp, hukuk gibi branşlara geçiş yapılması önlendi. Bu tarihten sonra imam hatiplerdeki öğrenci sayısı düştü; AKP hükümetlerinde bir toparlanma olduysa da eski duruma dönüş olmadı. (2011 yılı itibariyle, imam hatiplerden ilahiyat dışındaki alanlara geçiş yapılıp yapılmaması ve bununla ilgili katsayısı sorunu, Türkiye'nin tartıştığı meselelerden biri olmaya devam etmektedir.) 2006'da yapılan bir ankette % 82.4'lük bir oran, bu fakülte mezunlarının istedikleri fakülteye girebilmeleri gerektiğini beyan etmiştir.[514] Bu yüksek eğilimin, bu lise mezunlarının istediği okullara girmesini önemli bir politik hedef edinen AKP'nin oylarını arttıran bir unsur olduğu tahmin edilebilir.

İmam hatip okulu ismiyle bu okulların ortaokulları 1951-1952 öğretim yılında faaliyete başladığında 876 öğrencisi vardı. Bu tarihten ortaokullara son defa kayıt tarihi olan 1996-1997 yılına dek bu okullarda 1.500.000 kadar kişi okudu, bunların 1.000.000 kadarı mezun oldu. İmam hatip okullarının lise kısmının faaliyete başlama tarihi olan 1955-1956'da ise 254 öğrencisi vardı. Bu tarihten 2006-2007 öğretim dönemine dek bu okullara 1.100.00 civarında öğrenci kayıt yaptırdı, bunların 650.000 kadarı mezun oldu.[511]

1982'de yayımlanan 41 sayılı kanun hükmünde kararname ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi aynı isimle üniversiteye bağlı kaldı, Erzurum'daki İslâmi İlimler Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüsü ise İlahiyat Fakültesi adıyla birleşti. Altı ildeki Yüksek İslâm Enstitüleri ise üniversitelere bağlanarak ilahiyat fakültelerine dönüştüler, böylece 8 tane ilahiyat fakültesi oldu. 1983-1984 öğretim döneminden 2006-2007 dönemine kadar bu okullara 40.000 civarında öğrenci kayıt olmuştur. Bundan önceki dönemde Ankara İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitüleri'ne kayıt yaptıranların ise 10-12 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.[512] 2010 yılı itibariyle 25 tane ilahiyat fakültesinde öğretim faaliyeti devam etmektedir.[513]

İmam hatipler ve ilahiyat fakülteleri, ideolojik aygıt olarak kullanılma amacından çok, çevrenin talepleriyle ilişkili bir şekilde kurulmuştur. Fakat bu kurumlar hep Cumhuriyet merkezinin denetimindeki Milli Eğitim

Bakanlığı ve YÖK gibi kurumların denetiminde olmuşlardır. Diğer okullarda okutulan İnkılâp Tarihi, Türkçe gibi devletin ve devrimlerin ideolojisini öğrencilere ulaştırılan birçok ders, diğer öğretim kurumlarındaki aynı kitaplarla burada da okutulmuştur. Bu kurumların kuruluşuna sebep olan unsurlar -halkın talepleri gibi- farklı olsa da bunlar, ideolojik aygıt olarak da işlev görmüştür. Althusser'in de dikkat çektiği gibi devlet, ideolojik aygıtlarında baskı aygıtlarında olduğu kadar güçlü değildir; devletin ideolojisine karşı olanların bu aygıtlarda "mevzi kazanma" şansı vardır.[514] Bu okullar, bir yönüyle bu şekilde de değerlendirilebilir; bu yönüyle onlar Osmanlı modernleşmesinde devlet eliyle kurulan, fakat devletin ideolojisiyle örtüşmeyen bir ideolojiye kaynaklık yapan Tıbbiye'ye benzetilebilirler. İmam hatiplerin ve ilahiyatların, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin sekülerleşme hedefine uygun bireyler yetiştirmediği söylenebilir. Fakat Cumhuriyet'in müfredatına göre okumuş, giyinmiş ve Cumhuriyet'in kurumlarının parçası olmuş burada yetişmiş bireylerin modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin ne kadar etkisinde kaldıkları, Osmanlı'daki din adamlarından ne kadar farklılaştıkları da gözden kaçmamalıdır. Eğitimlerinde tefsir, hadis, kelam gibi İslâmi unsurlarla modern eğitimi bir arada gören bu bireylerin müfredatlarındaki melezlik, "karışım kimlikleri"nin inşasında önemli bir rol oynamıştır. Siyasal İslâm'ın Cumhuriyet dönemindeki en önemli isimlerinden biri olan Tayyip Erdoğan'ın ve siyasal İslâm'la ilişkili kadroların önemli bir bölümünün bu okullarda yetişmiş olması da önemlidir. Türkiye'deki siyasal İslâm gibi, imam hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri de, merkezin ideolojisinin ve kültürünün birçok öğesine alternatif bir ideolojinin ve kültürün sözcüsü ve kaynağı olmuşlardır; fakat bunu yaparken, sistemin içinde kalmak ve sistemin olanaklarını kullanmak gibi hususlarda benzer davranış kalıplarına göre hareket etmişlerdir.

C. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yönetici Zihniyet

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lere kadar -ikinci bölümde görüldüğü gibi- yönetici zihniyete Batıcılık, laiklik, milliyetçilik, pozitivizm, teleolojik tarih anlayışı gibi unsurlar ve bunların Türkiye'ye has bir tatbikatı olan Kemalist ideoloji hâkimdi. Her ne kadar 1946'dan itibaren "oyun gücu'nün ortaya çıkmasıyla, çevrenin talepleri, merkezde düzenlemeler yapılmasında etkili olmaya başladıysa da bu dönemden 1980'lere dek, merkezin yönetici zihniyetinde ciddi bir çeşitlenmenin olduğu -1980'lerden sonrasıyla kıyaslandığında- söylenemez. Fakat merkezde çeşitli ideolojilerin kendini göstermesinde ve yönetici zihniyetin monolitik yapısının kırılmasında 1946'nın bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. 1980'lerden önce merkezin politikalarının belirlenmesinde etkinliği yüksek olan ordunun Kemalist ideolojiye bağlı olması ve bu dönemdeki cumhurbaşkanlarının çoğunun asker kökenli olması, ayrıca siyasi yelpazede merkezin dışında tanımlanan partilerin 1980'ler sonrasına nazaran düşük oy almaları; 1980'ler öncesinde yönetici zihniyette, 1980'ler sonrasına nazaran daha az çeşitliliğin olduğunu gösteren olgulardır.

Türkiye'nin yönetici zihniyetinin en temel unsurları siyasi partilerle beraber Cumhurbaşkanlığı, ordu, Anayasa Mahkemesi gibi kurumlar olmuştur. Bunların içinde en önemli unsurun siyasi partiler olmaya başladığı gözükmektedir. Meclis'in yasama vazifesi siyasi partilerden seçilen milletvekilleriyle gerçekleştiği gibi, yürütmeyi yapan hükümetler de siyasi partilerden çıkmaktadır. Ayrıca yakın zamana dek cumhurbaşkanları da partililerin çoğunluğunu oluşturduğu Meclis tarafından seçilmekteydi -yapılan anayasa değişikliği bundan sonraki ilk seçimi halkın yapmasını gerektirmektedir- nitekim 1980'lerden sonraki darbe yönetiminin başı Kenan Evren'in cumhurbaşkanlığından sonra seçilen Özal ve Demirel cumhurbaşkanı seçildikleri dönemdeki iktidar partisinin liderleriydiler, Gül iktidar partisinin önde gelenlerindendi, Sezer ise koalisyondaki partilerin üzerinde uzlaştıkları isimdi. Anayasa Mahkemesi üyelerini de "tarafsız olan" cumhurbaşkanları seçmiştir ama cumhurbaşkanlarını seçen partiler için dünya görüşü, konulara bakış açısı etkili olmuştur; bu da Anayasa Mahkemesi ve YÖK gibi yönetimin etkili kurumlarının da belirlenmesinde partilerin dolaylı da olsa önemli rolü olduğunu gösterir. Siyasi partilerin

doğrudan ve dolaylı nüfuzundan en bağımsız kurum ordu olarak gözükmektedir ama AB süreci, liberalizmin yükselmesi ve sivil toplumun güçlenmesi gibi süreçler ordunun etkinliğini azaltmıştır. Sonuçta merkezin yönetici zihniyetini analiz etmekte, yegâne aktör olmasalar da en ön plana çıkan aktörler siyasi partilerdir. Bu yüzden, bu bölümde, yönetici zihniyetteki ideoloji çeşitlenmesine atıf yaparken özellikle siyasi partilere odaklanacağım.[515]

Bu bölümde, 1980'lerden sonraki yönetici zihniyetteki çeşitlenmeyi değerlendirirken merkezde etkili olan ideolojileri dörde ayırarak inceleyeceğim. Ayrıca, konumuz açısından özel öneme sahip olan İslâmi ideolojiye bağlı olanların geçirdikleri değişimleri; zihniyet ve kimliklerinde oluşan karışımlar ve farklılaşmalarla ele alacağım. İslâmi kesimin artan etkinliğini saptamak kadar yaşadığı değişimi saptamak da önemlidir. Çünkü bu kesimin değişimi, etkisinin biçimini de belirlemektedir. Bir asır önce İslâmi söylemi kullananlarla, günümüzde İslâmi söylemi kullananlar arasında ciddi farklılaşmalar vardır. Ortaya çıkan farklılaşmaların altı çizilmeden, bu kesimleri "İslâm" başlığı altında bir arada, aralarında önemli farklar yokmuşçasına değerlendirmek yanıltıcı olacaktır.

1. 1980'lerden Sonra Merkezde İdeolojilerin Çeşitlenmesi

"İdeolojiler" yaşadığımız dünyanın nasıl olduğunu anlatan, seçenekler karşısında rota belirlemeye yarayan dünya görüşleridir. İdeolojiler, bireyi ve toplumu belli bir amaca sevk eder, "Ben kimim" sorusuna cevap verirler ve bireyin hayatta üstlenmesi gerektiği rol ve misyonu belirleyecek şekilde kimlik kazandırırlar.[516] 1950'li yıllardan itibaren "ideolojilerin sonu"nun geldiği, ideolojik gibi sunulan birçok hususun aslında teknik konu olduğu ve liberalizmin ideoloji olmadığı şeklinde fikirler beyan edilmişse de birçok sosyal bilimcinin dikkat çektiği gibi "ideolojilerin sonu" retoriğiyle yapılan bu yaklaşımlar dahi ideolojiktir.[517] "İdeolojiler yoktur" diyerek ideoloji yapmaya benzer paradoksların düşünce tarihinde örnekleri çoktur. Kindi, felsefeye karşı çıkanların felsefeye karşı yaptıkları akıl yürütmelerin de bir felsefe olduğuna, böylece felsefeye ihtiyacı dillendirdiklerine dikkat çekerken böylesi bir paradoksu ortaya koyar.[518] Kant'ın saf aklın otoritesini kırmak için yazdığı "Saf Aklın Kritiği" de saf aklın bir eseri olarak böylesi bir paradoksu içinde barındırır.[519] Wittgenstein dilin dünyayla ilişkisini ele aldığı "Tractatus" kitabında, dilin kendisi üzerine

konuşmakla, kendi koyduğu epistemolojik sınırları ihlal ettiğinin farkındadır ve “.. .beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür onlarla-onlara tırmanarak-onların üstüne çıktığında (sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür” der. [520] Wittgenstein’ın içinde olduğu paradoksun farkında olmasına karşın liberalizm dışındaki görüşleri “ideolojik” olarak niteleyenlerin önemli bir kısmı, birçok zaman yaptıkları eleştirilerin, “liberalizm ideolojisi” adına olduğunu ve bir paradoksun içinde bulunduklarını fark edememişlerdir.

1980’ler sonrasında Türkiye’de merkezdeki ideoloji çeşitliliğinin artmasında dönüm noktası Neo-liberalizmin, dünyadaki ve buna paralel olarak Türkiye’deki yükselişi oldu. Neo-liberalizm ideoloji değilmiş gibi sunularak adeta şu denir: “Bir köprüyü Çin’de, Avrupa’da, Afrika’da ve Türkiye’de yaparken uygulanan statik hesaplar, bunun matematiği ve mühendisliği nasıl ideolojiden bağımsız ve evrenselse; ekonomide ve siyasette bu politikaları uygulamak da öyle evrenseldir.” Bu yaklaşım siyasette, entelektüeller arasında ve halkta geniş destek buldu ve Neo-liberal politikaların uygulanması, merkezin toplum üzerindeki denetimini, dolayısıyla İslâmi kesim üzerindeki kontrolünü azalttı, böylece İslâmi kesimin gücünü arttırmasının ve ideolojisinin merkeze taşınmasının önünü açan siyasi, sosyal, yasal zeminin oluşumuna katkıda bulundu. (Bu bölümün “A” kısmında bu süreç incelendi.) Diğer yandan Cumhuriyet’in başlangıcından beri ideolojik aygıtlarla geniş kitlelere aktarılarak, geniş bir taraftar kitlesi olan Kemalist ideoloji de merkezdeki varlığını devam ettirdi. Ayrıca Türk milliyetçiliğiyle İslâm’ın sentezinden oluşan Türk-İslâm ideolojisi; bu dönem içinde gelişen Güneydoğu’daki olaylarla ilişkili olarak ortaya çıkan süreçten de beslenerek güç kazandı. Sonuçta günümüze gelindiğinde merkezde etkili dört tane ideoloji olduğunu söyleyebilirim:

a- Kemalizm b- Türk-İslâm Sentezi c- Neo-liberalizm d- İslâm

Bu ayrım, merkezin veya çevrenin, bu dört tane ideoloji çerçevesinde kompartımanlaştığını; bireylerin, grupların veya siyasi partilerin, bu ideolojilerden sadece birine katı bir şekilde bağlı oldukları anlamına gelmemektedir. Birçok zaman bu ideolojiler arasında senteze ve sentezin doğasının kaçınılmaz sonucu olan yorumlamalara, yani benimsenen ideolojinin yeniden tanımlanması, otantikliğinin bozulması veya gerçek

otantik yorumun temsilcisi olunduğunun çesitli yorumlamalarla iddia edilmesine rastlanır.

Devletin merkezindeki ideoloji çeşitlenmesi, devletin ideolojik aygıtlarının eskisi kadar toplumun ideolojisini/dünya görüşünü belirleyememesi de demektir; çünkü artık toplumdaki ideoloji çeşitliliği merkeze yansımaktadır, -merkez ve çevre ayrımı azalmaktadır- merkezi oluşturanlar, devletin ideolojik aygıtlarına kendi farklı ideolojilerine bağlı kadrolarını yerleştirmekte, kendi ideolojileri çerçevesinde düzenlemeler yapmaktadırlar. Örneğin eğitim kurumlarında dersin içeriğinin ne olduğu kadar hangi hocanın dersi anlattığı (mevcut konuyu nasıl yorumladığı), müdürün kimliği, müfettişin kimliği, hangi özel okula açılma izni verileceği gibi faktörler de önemlidir; iktidar partilerinin bakanlıklarının tasarrufunun hâkim olduğu bu alanlar, bu partilerin, ideolojik aygıtları, kendi ideolojilerine göre düzenlemesinin olanağını sunarlar. Bu yüzden merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi, Kemalist ideoloji çerçevesinde toplumun ideolojik aygıtlarla dönüştürülme sürecinin yavaşlaması/sekteye uğraması anlamına da gelmektedir. Bu da İslâmi dünya görüşüne bağlı bireylerin ve grupların, devletin ideolojik aygıtlarının sekülerleştirici etkisini daha az hissetmelerine, güçlerini arttırmalarına daha müsait sosyal bir ortam bulmalarına neden olmuştur.

Merkezde etkili aşağıda ele alacağım dört ideolojinin yanında; biri ülkenin bir bölümünde, öbürü ise entelektüel kesim arasında etkili olan iki ideolojiye, merkezde önemli bir etkileri olmadığı için yer vermedim. Bunlardan birincisi Kürt kimliği üzerinden politika yapan Kürtçülük ideolojisidir. Bu ideoloji Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren merkezin "ötekisi" olmuştur; Meclis'te bu ideolojiye yakın olduğu söylenecek siyasi partiler azınlıkta kaldığı gibi, ordu gibi merkezin önemli kurumları, bu ideolojiyi en tehlikeli görüşlerden birisi olarak kabul etmektedir. Başta Kürtçülüğün, daha çok "ezilen halklar" retoriğine sahip sosyalist görüşlerle ittifak içinde olduğu, fakat gittikçe merkezden bağımsızlaşmadaki yardımından dolayı -İslâmi kesimin yaptığı gibi- liberalizmle ittifaka doğru kaydığı söylenebilir. (Ayrıca bazı İslâmi gruplara bağlılığı olan ve Kürtçülükle İslâmi dünya görüşünü sentezlemeye çalışanların da olduğu hatırlanmalıdır.) Liberal ideolojinin baskın olduğu Avrupa Birliği'ne girişi bu kesimden birçok kişinin -İslâmi kesim gibi- desteklemesinden -bu

desteğin farklı birçok etkenleri olsa da- liberal görüşe doğru kaymalar olduğu tespit edilebilir.[521]

Akademisyenler, sanatçılar ve basın mensupları gibi entelektüel kesim arasında etkin olmasına rağmen halkta geniş bir tabanı olmayan ideoloji ise sosyalizmdir.[522] Özal döneminde 141. ve 142. maddelerin kalkması, Türkiye Komünist Partisi (TKP) gibi partilerin legal bir şekilde seçimlere katılmasını sağladı, fakat halkta geniş bir tabanı olmayan bu partiler, 1990'larda Sovyetler'in çöküşünden sonra daha da çok kan kaybetti ve Meclis'te bir varlık gösteremediler.[523] Merkezin önemli kurumu olan ordunun "ötekileri" listesinden de sosyalist-komünist görüşler hiç çıkmadı. Türkiye'yi anlamak açısından gücü artıyor gözüken Kürtçülüğün ve azalmış gözüken Sosyalizmin incelenmesi önemli olsa da merkezdeki etkileri, aşağıda ele alınan ideolojilere göre düşük olan bu ideolojileri incelemedim.

a. Kemalizm

Kemalizm ikinci bölümde incelenen laiklik, Batıcılık, pozitivizm, teleolojik tarih anlayışı, milliyetçilik gibi temel ilkeler çerçevesinde şekillenen ve bunların Türkiye'ye pragmatist uygulamasını ifade eden bir ideolojidir. Liberalizm ve İslâm'ın merkezde etkinliğinin artması, Türkiye Cumhuriyeti için değişme ve merkezde çeşitlenmeye karşılık gelmesine karşı, Kemalizm kurucu statükoyu ve hafızayı temsil eder. Toplumsal değişim kadar toplumsal hafızada devamlılığı yakalamak da önemlidir; Cumhuriyet'in kurumlarınca (ideolojik aygıtlarınca) şekillenen bireyler, Kemalizm'in kurduğu kurumlar, yapılar, Kemalist fikirler doğrultusunda basılan kitaplar gibi unsurlar bu hafızanın taşıyıcılarıdır.[524] Bunların içerisinden devletin ideolojik aygıtlarının ve bunlardan özellikle eğitim kurumlarının bireyleri uzun yıllar bu ideoloji doğrultusunda şekillendirmesi, hafızanın devamında en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca anayasa gibi en temel hukuk metninin bu ideolojiyi koruması, ordu gibi etkin bir kurumun bu ideolojiyi benimsemesi,[525] yargı gibi önemli bir kurumda bu ideolojinin birçok kişi üzerinde etkili olması, bu ideolojinin güç alanlarını oluşturmaktadır.

Halkın içerisinde geniş bir tabanı olan bu ideolojinin Meclis'teki en önemli taşıyıcısı olarak Mustafa Kemal'in kurucusu olduğu CHP gözükmektedir. CHP'nin en önemli özelliklerinden biri, laiklik ve demokrasi arasında çıkan paradoksta, laikliğin yanında yer almasıdır.

Batı'dan devralınan paradigmanın bir gereği olarak laiklik, demokrasinin önkoşulu olarak kabul edilir. Fakat Müslüman ülkelerin birçoğunda laiklik ve demokrasi arasında bir paradoks yaşanmıştır. "Halk egemenliği" demokrasinin belirleyici ilkesidir, fakat bu ilkenin, İslâmi değerlerin yükselmesine ve kamusal alanda İslâmi dünya görüşünü benimseyenlerin gücünün artmasına yol açmasından çekinilmektedir.[526] Cumhuriyet'in kurucu zihniyeti için demokrasi ilkesinin, laikliğin yanında ikincil kalmasının ve altı kuruluş ilkesi arasında yer almaması da bahsedilen paradoksta, laikliğin demokrasiye tercih edilmesiyle ilişkilidir.[527] Oliver Roy, Batı'da laikliğin/sekülerliğin, demokrasinin önkoşulu olarak görülmesine karşın, Türkiye'nin de içinde olduğu Müslüman ülkelerin birçoğunda laikleşme/sekülerleşme süreçlerinin demokrasiye aykırı yollarla gerçekleştirildiğine; "özgürlük" ve "demokrasi"nin devlet otoritarizmine karşı İslâmi kesimden birçok kişinin benimsediği sloganlar olduğuna dikkat çekmiştir.[528]

CHP "kurucu ideoloji"nin (eski düzenin) temsilcisi olarak değerlendirilmektedir ve "İslâmcı korkusu" ile "Atatürk için oy vermek" isteği bu partiyi ayakta tutan dinamikler olarak gözükmektedir.[529] Yapılan anket çalışmaları CHP ve AKP seçmenlerini birbirinden ayırt eden en önemli unsurun "dindarlık" olduğunu göstermiştir.[530] Örneğin TESEV anketinde, AKP'lilerin % 60'ı, CHP'lilerin ise % 20.9'u kendilerini "Öncelikle Müslüman" olarak işaretlemişlerdir.[531] Ayrıca AKP seçmenlerinin kendilerini daha dindar olarak tanımladıkları da tespit edilmiştir.[532] Yine aynı ankette laikliği tehdit altında görenlerin en çok % 49 ile CHP'li seçmen olduğu görülmektedir, bunun ardından ANAP-DYP-GP grubunda bu oran % 32'ye, MHP-BBP grubunda % 20.5'e ve AKP seçmeninde % 12'ye düşmektedir. (Türkiye genelinde % 22.1 laikliğin tehdit altında olduğunu, % 73.1 olmadığını söylemiş, % 4.8 ise cevap vermemiştir.)[533]

CHP "laiklik tehdidi" üzerinden politika yaparak tabanının eğilimine uygun hareket etmektedir. Fakat paradoksal durum Avrupa Birliği'ne giriş sürecini desteklemek gibi bir konuda kendini göstermektedir. CHP'nin seçmenlerinin bir bölümünün Avrupa Birliği'ne giriş sürecini desteklediği anketlerden anlaşılmaktadır.[534] Ayrıca "kurucu ideoloji"nin önemli unsuru olan Batıcılık açısından da bu süreç bulunmaz fırsat olarak gözükmektedir.

Fakat -başka bazı sebeplerle beraber- İslâmi kesimin sivil toplumda güç arttırması için demokratikleşmeye, demokratikleşme için ise Avrupa Birliği sürecine önem veren AKP'ye karşı; bu sürecin, AKP'nin istediği sonuçları vereceğinden çekinen CHP -ve tabanının bir bölümü- bu sürece şüpheli yaklaşmaktadır. Bir yandan Kemalizm'in Batıcılık ilkesi ve yücelttiği Batılı habituslar açısından Avrupa Birliği'nin desteklenmesi gerekmektedir; diğer yandan İslâmi kesimin sivil toplumda güç arttırımı gibi CHP'nin ve tabanının çoğunluğunun istemediği bir sonuç açığa çıkmaktadır. Bu paradoks karşısında, CHP, açık ve net bir tavır yerine, pragmatist bir tutum takınmaktadır. Buna karşı AKP, Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde daha istekli bir politika benimsemiş olarak gözükmektedir.

CHP'nin Kemalizm'in en önemli siyasi aktörü olması, merkezde bu ideolojinin siyasi parti olarak yegâne taşıyıcısı olduğunu; Kemalist ideolojiye bağlı ve bu ideolojinin etkisi altında olanların, sadece CHP'de oldukları ve CHP'ye blok şekilde oylarını verdiklerini göstermez. Önceden Meclis'te etkili olan ve Atatürkçü düşünceye birçok atıflar yapmış olan ANAP, DYP, DSP ve şu anda -2011- etkili olan MHP ve AKP gibi partilere oy verenler ile bu partilerin milletvekillerinin ve diğer önemli isimlerinin de Kemalizm'in ideolojik aygıtlarıyla şekillendikleri hatırlanmalıdır. MHP'nin ideolojisinin temel unsurlarından olan "milliyetçilik" Kemalizm'in en temel ilkelerinden birisidir. İslâmi dünya görüşünü savunanlar arasında yayılan "karışım kimlik" olgusuna sebep olan unsurların en önemlilerinden biri de devletin, Kemalist ideoloji doğrultusunda eğitim veren ideolojik aygıtları olmuştur. Sonuçta günümüzde de "Kemalizm" Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici zihniyetinin en önemli unsurlarından birisidir. Fakat merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi bu ideolojinin aleyhine olmuş; bu ideoloji, önceki dönemdeki, merkezin monolitiğe yakın yapısının ideolojisi olma vasfını kaybetmiştir.

b. Türk-İslâm Sentezi

Kemalizm adına benimsenen teleolojik tarih anlayışının gereği olarak, toplumun sekülerleşmesinin doğrusal olarak arttığı bir süreç öngörülmüştür. Dine, Durkheimcı bir rol biçilerek, birleştirici unsur olarak kullanılması zaman zaman Kemalist ideolojiye bağlı bazı uygulamalarda ortaya çıksa da toplumun tutkalı olma vazifesi yüklenen asıl ilke "milliyetçilik" olmuştur. Kemalistler'in birçoğu, klasik modernizm teorilerine uygun olarak "tarihin

ileri evreleri”nde dinin rolünün azalmasını beklemişlerdir; bu yüzden İslâm’ı ideolojinin bir parçası yapma, milliyetçilikle İslâm’ı birleştirip eklektik bir ideoloji oluşturmak, laiklik endişesinin en temel endişe olduğu Kemalistler için kabul edilemeyecek bir yaklaşım olmuştur.

Kemalizm’in yukarıdan-aşağı toplumu şekillendirme ve teleolojik anlayışla tarihin daha üst merdivenlerine “halkı taşıma” yaklaşımlarına karşı “oyun gücü”nün ortaya çıkmasıyla, halkta taban bulma endişesi önem kazandı. Halkın birçoğunun, benimsediği milliyetçilik ideolojisinin ve kimliğinin önemli bir unsuru olan İslâm’ın, ikisinin birden, zıt görülmeden kucaklandığı yaklaşımların siyasette benimsenmesinin taban bulacağı bir ortam doğdu. Demokrat Parti, Adalet Partisi gibi merkez partilerinin ve 1980 askeri darbesini yapanların yaklaşımlarının içinde de böylesine bir anlayışın izleri görülmektedir. Anavatan Partisi’nin lideri Turgut Özal’ın ellerini başının üstünde birleştirerek farklı eğilimleri birleştirdiğini/kucakladığını beyan ettiği eğilimlerden biri milliyetçilik, diğeri ise muhafazakârlıktı (bununla özellikle İslâmi değerlere atıf yapılmıştır).

İslâm’a, ilk dönemlerdeki Kemalist milliyetçilik anlayışından daha ılımlı bakan, milliyetçiliğe ideolojisinde merkezi bir yer veren, birçok anlayış sonradan yaygınlaşmıştır; fakat Türk-İslâm Sentezi’ni parti ideolojisinin merkezi unsuru yapan en önemli siyasi aktör MHP olmuştur. MHP ilk dönemlerinde Turancı ideolojiye daha yakın olmuş ve İslâm’la sentezi ön plana çıkarmayan bir milliyetçilik anlayışını benimsemişse de sonradan, İslâmi unsurlara söylemlerinde daha çok yer vermiştir. Bu partinin lideri Alparslan Türkeş’in 1969 yılında söylediği “Biz Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslümanız. Her iki felsefe bizim şiarımızdır” sözü parti ideolojisini ifade eden ünlü bir söz olmuştur. Partinin Türk-İslâm Sentezi’ne yönelme sürecinde İslâmcılık ile sentezi kabul etmeyen bir milliyetçilik anlayışına sahip Nihal Atsız ve arkadaşları ise partiden ayrılmışlardır.[535] MHP’nin “üç hilali” parti amblemi olarak seçmesi, tarikatlar ve dindar kesimlerle yakınlık kurması ve de onlardan destek alması, MHP’li eylemcilerin hapiste Kuran’ı Kerim kursları düzenlemesi, din eğitimi vermeleri/almaları da milliyetçiliği İslâm’la sentezlemelerinin örnekleridir. Türkeş’in “Milliyetçiliği reddeden bir dincilik anlayışı bize yabancıdır, bizim dışımızdadır... Türklükle İslâmiyet, bin yıldan beri aynı

mukaddes potada kaynaşmış, etle tırnak misali ayrılması imkânsız bir hale gelmiştir” sözü de bahsedilen sentezin bir göstergesidir.[536]

MHP 1965’te % 2.2, 1969’da % 3, 1973’te % 3.4, 1977’de % 6.4 oy almıştır.[537] (1961’de % 14’e yakın oy alınan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi’nin -CKMP- partisinin ideolojisinde Türk-İslâm Sentezi değil milliyetçilik ideolojisi hâkimdi.) 1970’lerde kurulan Milliyetçi Cephe hükümetlerinde birkaç tane bakanlık alan ve bürokraside kendi kadrolarını yükselten MHP’nin ideolojisi merkezde etkili olmuştur. Fakat 1990’lardan sonra MHP’nin artan oy oranları, 1980’lerden sonra merkezde ideoloji çeşitliliğinin oluştuğunu desteklemektedir. MHP 1999’da % 18 (129 milletvekili) oy alarak tarihinin en büyük çıkışını yapmış ve iktidarın ortağı olup birçok bakanlık almış, 2002’de % 8,4 oy alıp barajın altında kalmış, 2007’de % 14,3 (71 milletvekili) oy oranıyla barajı geçebilen üç partiden biri olmuştur.[538] MHP’nin oy artışına sebep olan unsurların başında 1980’li yıllarda başlayan PKK’ya bağlı olayların ve Kürt ayrılıkçı hareketinin geldiği yaygın kanaattir.[539]

Modernizmin önemli bir unsuru olan liberalizmle İslâm’ın ittifakını temsil eden AKP’ye karşı; MHP, modernizmin önemli bir unsuru olan milliyetçilikle İslâm’ın ittifakını temsil etmektedir. AKP’nin yönetici kadroları açısından İslâmi unsurun liberalizme göre ontolojik önceliğine karşı, MHP’deki İslâmi ve Türk unsurlar arasında böylesi bir ontolojik önceliğin belirgin olmadığı, daha kaynaşmış bir yapı gözükmektedir. MHP’nin milliyetçilik ortak paydasında buluşması mümkün olduğundan DSP ile koalisyon kurduğu söylenebilir; birçok kişinin CHP’nin gelecekteki muhtemel koalisyon ortağı olarak MHP’yi görmesinin sebeplerinden birisi de bu milliyetçilik ortak paydasıdır. Diğer yandan MHP, Türk-İslâm Sentezi ideolojisindeki İslâm unsuruyla AKP ile de ortak bir paydaya sahip olarak, şu an (2011) itibariyle Meclis’teki grubu olan partiler arasında, ilerde aynı partilerin Meclis’te gruba sahip olacağı farz edilirse ve bir koalisyon gerekli olursa, en esnek ideolojiye sahip parti olarak gözükmektedir. (Koalisyonlarda bu ideolojik esneklikler dışında birçok unsur da rol oynadığı için iddialı bir tahmin yapmak mümkün değildir.)

AKP’nin AB’ye giriş yönündeki kararlı tavrına, küreselleşmenin nimetlerinden faydalanmaya istekli politikalarına ve İslâmi değerlerle liberalizmin bir sentezini oluşturmasına karşın MHP, Meclis’te grubu olan

partiler arasında AB’ye ve küreselleşme sürecine -bunlara karşı apaçık bir karşı pozisyonu benimsemese de- en şüpheci yaklaşan parti görünümündedir. MHP, AB süreci “bahane edilerek” Kürtçe eğitim yapılması, Kıbrıs konusunda “taviz verilmesi” gibi hususlardan tedirginlik duyarak AB sürecine karşı eleştirel yaklaşmıştır.[540] Milliyetçilik, ulus olarak isimlendirilen toplumda bölünmeleri istemeyen; ulus içinde dil, ortak tarih, ülkü gibi ilkeler temelinde birlik öngören, ulus-altı ve ulus-üstü bağlılıkları ortak ulus kimliğinden kopartıcı etkiler olarak değerlendirip tehlikeli bulan bir ideolojidir.[541] Avrupa Birliği’ne giriş sürecinde Kürtçe ile ilgili açılımların ulusun en önemli birlik ilkelerinden kabul edilen dil birliğini aşındıracağı, ayrıca hem ulus-altı kimlik olarak Kürt kimliğini, hem ulus-üstü kimlik olarak Avrupalılığı güçlendireceği endişeleri; milliyetçi ideoloji adına neden AB sürecine şüpheyle bakıldığını açıklamaktadır. Bu endişeler, MHP’nin “AB’ye teslim olma” söylemiyle AKP’ye karşı eleştiriler yöneltmesine sebep olmaktadır.[542] CHP’de AB sürecinin toplumun sekülerleşmesi sürecine zarar vereceği endişesinin ön plana çıkmasına karşı, MHP’de bu sürecin “Kürt sorunu”nu arttıracağı endişesi ön plana çıkmaktadır.

MHP, milliyetçiliğin, dine karşı bir ideoloji olarak konumlandırılmasına karşıt bir pozisyonu ve Kemalist yorumun tekelinden kurtarılmasını temsil etmektedir. MHP’nin 1980 öncesi döneme göre artan gücü, merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin bir göstergesidir. Merkezdeki Türk-İslâm ideolojisinin en önemli taşıyıcısı olan MHP, bir yönüyle İslâm dışında bir ideolojinin temsilcisi, bir yönüyle İslâmi ideolojinin bir taşıyıcısıdır. İslâmi değerleri benimsemiş kesimden önemli bir tabanı olan MHP, yaptığı koalisyonlarda, İslâmi değerleri benimseyen kadrolarının bürokraside görev almalarını sağlamıştır. MHP, bir yönüyle, İslâmi dünya görüşünün merkeze taşınmasının araçlarından birisi de olmaktadır.

c. Neo-liberalizm

Daha önceden değinildiği gibi Amerika/Reagan ve İngiltere/Thatcher gibi önemli uluslararası aktörlerle yayılan Neo-liberalizm, Türkiye’de Özal’la önemli bir çıkış yaptı. Özal için piyasa ekonomisinin gereğince işlemesi en temel konuydu ve yasalara bağlılıktan veya sendikal haklardan da daha önemliydi. Bu konudaki tavrını hem söylemi hem de davranışlarıyla açıkça ortaya koydu.[543] Özal, benimsediği pragmatizm ile

Türkiye’nin ekonomisinin dışa açılmasında ve toplumun “transformasyon” yaşamasında önemli bir aktör oldu. Özal’ın, siyasetin gücünü kullanarak yaptığı değişiklikler, toplumun siyasetten bağımsızlaşma sürecine hız verdi. Sivil toplumu güçlü kılan en önemli unsurlardan biri; aktörlerinin, piyasa ekonomisi aracılığıyla değişimi yönlendirebilmesidir.[544] Türkiye ekonomisinin küreselleşme sürecinin hızlandığı 1980’li yılların, önemli bir dönüm noktası olduğu süreç; ihracat ve ithalatın arttırılması suretiyle dış sisteme daha çok entegre olunarak, devletin ekonomideki rolü azaltılarak, özelleşmeler gerçekleştirilerek, özel sektör büyütülerek ve bu süreci destekleyen IMF gibi kurumlarla işbirliği devam ettirilerek 1990’lı ve 2000’li yıllarda da sürdü. IMF ve Dünya Bankası gibi önemli uluslararası aktörlerin Neo-liberal politikaları benimsemeleri, bu ideolojinin dünyada yayılmasında önemlidir. 1980’ler ve sonrasında Türkiye’de de IMF, Dünya Bankası ve OECD’den gelen para akışı ve bu kurumların hükümetlerle yaptıkları ekonomik programlar Neo-liberal yapılanmaların oluşumunda kritik öneme sahip oldu.[545]

Neo-liberalizmin dünyaya yayılmasında önemli aktörler olan Thatcher, Reagan ve Bush hükümetleri ekonomik liberalizmle, din ve aile gibi değerlere atıf yapan Neo-muhafazakârlığı harmanlamışlardı.[546] Türkiye’nin 1980’lerden sonraki tek parti iktidarlarını oluşturan ANAP ve AKP hükümetlerinde de aynı harmanlamaya -AKP’de muhafazakârlığın oranı daha yüksek bir şekilde- tanık olunmuştur. AKP, ANAP gibi, AB sürecini de destekleyerek Neo-liberalizme yakın bir çizgiyi sürdürdü. (Bu desteğin, ekonomik liberalizmle beraber siyasal liberalizmi de kapsadığına dikkat edilmelidir.) Kemalizm’in rol modeli olan Batı’ya liberal değerler hâkimdi; bu ise Kemalizm’in laiklik/sekülerlik gibi ilkeleri adına sivil toplumu baskı altında tutmak isteyenlere karşı Kemalizm’in de benimsediği rol modele atıf yaparak merkezin baskısından korunmayı mümkün kılıyordu. Kemalistler’in genel tavrı, sekülerleşme endişesini ön plana alarak İslâmi değerler etrafında örgütlenmiş cemaatler, dernekler, gruplar gibi yapılanmaları baskı altında tutmaktı. Liberaller ise demokrasi endişesini ön plana çıkartarak, sivil toplumun merkezden bağımsızlaşacağı yapıyı oluşturmaya çalıştılar; bunun sonucu ise toplumda etkili olan İslâmi cemaatlerin güç kazanması oldu. İslâmi kesimin önemli bir bölümünün, siyasette liberalizmi desteklemelerinde ise kendileri açısından avantajlı bu

durumu tespitleri etkili oldu. İslâmi dünya görüşünü merkeze taşıyan en önemli aktör olarak gözüken AKP'nin liberalizmle İslâmi değerleri harmanlamasının ve İslâmi kesimlerin "ötekisi" olan Batı ile kaynaşmanın en önemli projesi olan Avrupa Birliği'ni desteklemesinin önemli sebepleri arasında da liberalizmin İslâmi kesime sağladığı bahsedilen fırsat alanları vardır. Fakat AKP'nin bu politikasının, sivil toplumda İslâmi cemaatlerin, grupların ve bireylerin güç kazanmasının önünü açmasına karşılık; diğer yandan, devletin, şiddet kullanarak ele geçirilmesi suretiyle Ehli Sünnet İslâm'a referanslarla düzenlenmesi projesinden -"devrimci İslâm" olarak adlandırılan projeden- Türkiye'yi iyice uzaklaştırdığına dikkat edilmelidir. Sonuçta AKP'nin, AB'ye girmeyi temel bir politika olarak benimsemesinin ve diğer liberal politikalarının, devletin hukuki yapısının dine referansla kurulmaması gerektiğini söyleyen "laiklik" ilkesini desteklediği, fakat sivil toplumun dinden uzaklaşarak dünyevileşmesi anlamında "sekülerlik" ilkesine zıt sonuçlar verdiği kanaatindeyim.

Liberalizmin benimsenmesi 1980'lerden sonra iktidar olmuş ANAP veya bu çizgiye yakın DYP gibi Neo-muhafazakâr olarak isimlendirilebilecek partilerle veya siyasal İslâm'ın tüm Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki en önemli aktörü olarak kabul edebileceğimiz AKP ile sınırlı değildir. 1990'ların başında Sovyetler'in çöküşünden sonra liberalizmin en önemli rakibi olarak gözüken sosyalizmin büyük ölçüde güç kaybettiği süreç yaşandı; bu olgu 1980'lerdeki liberalizmin yaygınlaşmasıyla birleşince liberalizmle ifade edilen değerler/politikalar yükselişlerini hızlandırdılar. Dünyada ve Türkiye'de yükselen liberal değerler, Kemalizm'in Meclis'teki en önemli aktörü CHP'yi, Türk-İslâm Sentezi'nin en önemli aktörü MHP'yi de etkiledi. Bu partiler yapılan özelleştirmelere ve bireysel hakları arttıracak yasal düzenlemelere karşı bazı eleştiriler getirdilerse de iktidar ortağı oldukları zaman ne bir devletleştirme hamlesini hayata geçirdiler ne liberal ilkeler aleyhine ciddi yasa düzenlemelerine teşebbüs ettiler ne de AB sürecini durdurmaya kalktılar. Genel olarak bakıldığında CHP'nin liberalizm ideolojisinden çok, bu ideolojinin unsurlarının sekülerleşme sürecine zarar vermesinden, MHP'nin ise Kürt sorununu kendisinin istemeyeceği şekilde geliştirmesinden çekindiği, fakat kendi korktukları sonuçlar olmayacak olsa; liberalizmin özelleştirme, serbest ticaret, devletin ekonomideki

rolünün küçülmesi gibi ekonomik ve birey haklarının güçlendirilmesi gibi siyasi ilkelerinden ciddi boyutta rahatsızlık duymayacakları söylenebilir.

Sonuçta Kemalizm, Türk-İslâm Sentezi ve İslâm ideolojilerini benimseyenlerin, liberalizmle ifade edilen ilkelere karşı ontolojik öncelikleri vardır; fakat bu daha derin kaygılarına zarar gelmeyeceğine kanaat getirdikleri zaman liberalizmin birçok ilkesine yönelik açık bir karşıtlıkları da yoktur, özellikle ekonomik liberal değerleri -sosyalizm gibi- kategorik olarak bir inkâr içinde değillerdir. Bunun yanında liberal ilkelerin, geri kalan tüm ideolojilerin ilkelerinden ontolojik önceliği olduğunu savunan bir kesim de vardır. Eğer

Türkiye’nin bugünkü durumunda, bu üç ideolojiye yakın olanların, kendilerininki dışında üzerinde konsensüse varacakları bir ideoloji aranacak olsa, bu vasfa sahip tek ideoloji olarak -özellikle ekonomik- liberalizm gözükmektedir. Sırf bu olgu bile 1980’ler sonrası Türkiyesi’nin yönetici zihniyetinde yükselen en önemli bileşenlerden birinin Neo-liberalizm olduğunu göstermektedir.

Anketlerde “Türkiye’nin en önemli sorunu nedir” diye sorulduğunda birinci cevap “İşsizlik”, ikinci cevap ise “Enflasyon/Hayat pahalılığı” olmaktadır.[547] Yabancı yatırımın getirilmesi veya dış ticaretin arttırılması gibi liberalizmle ilişkili söylemler, 1980’lerden sonra iktidara tek parti veya koalisyon ortağı olarak gelen her partinin benimsediği politikalar olmuştur. Kısacası liberal yaklaşımlar, toplumun en önemli sorun olarak gördüklerini çözmekte, geniş bir kesim tarafından doğru reçeteler olarak benimsenmektedir. Bu sorunların çözümünde bazı partiler özelleştirmelere karşı çıkmak gibi liberalizme uzak gözüken yaklaşımlar benimsemişlerdir; fakat özelleştirmelere karşı çıkan Meclis’te grubu olan partilerin hiçbiri KİT’lerin sayısının arttırılması, devletin yeni sektörlere girmesi, gümrük duvarlarının yükseltilmesi, yabancı yatırımların zorlaştırılması gibi ekonomik liberalizmin ilkeleri aleyhinde ve birey haklarını devletin lehine kısıtlayan yeni yasal düzenlemeler yapılması[548] veya AB’nin Kopenhag Kriterleri’nin benimsenmemesi gibi -bu konuyla ilgili sekülerlik ve Güneydoğu ile ilişkili sorunlardan kaynaklı şüpheler ifade edilse de- siyasi liberalizmin perspektiflerine aykırı gözükebilecek görüşler temelinde -bazı istisnalar olsa da- siyaset belirlememiş ve parti programlarını oluşturmamışlardır. Aslında bu olgu bile liberalizmin, kimi ilkelerini

eleştirenler dahil, Türkiye'deki kesimlerin birçoğu üzerinde nasıl geniş kabul görmüş bir ideoloji haline dönüştüğünü göstermektedir. Türkiye'nin yönetici zihniyetinde bu ideolojinin yükselmesi de önceden merkezin ideolojisinde tekele yakın hâkimiyeti olan Kemalizm'in aleyhine olmuştur. Liberal değerlere atıf yapılarak yapılan uygulamalar, Kemalizm'in laiklik/sekülerlik ilkeleri adına gerçekleşen kontrolcü/baskıcı reflekslerin aşılmasında İslâmi kesime yardımcı olmuştur; kısacası önceden bahsettiğim "laiklik ve demokrasi paradoksu"nda, liberalizm ile demokrasiye verilen önemin yükseltilmesi, laiklik adına konulan "engeller"in aşılmasını sağlamıştır. Bundan ise İslâmi kesim istifade etmiştir.

d. İslâm

1946'da "oyun gücü"nün ortaya çıkmasıyla CHP daha iktidardayken toplumun yönetici kesimlerinin İslâm'la ilişkisinde farklılaşmalar başladı. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'tan etkiler alan, ilahiyat fakültesi dekanlığı yapan Şemseddin Günaltay'ın 1949'da CHP iktidarında başbakan olması da bunun bir göstergesidir. Daha sonra DP ve AP hükümetleri, İslâmi kesimden cemaatlerle, gruplarla olumlu ilişkiler kurdular ve bunlardan bazı kimseleri Meclis'e taşıdılar. Fakat İslâmi değerlerle ilgili endişeler temelinde kurulan, birçok kişinin -etkili bir hareket olarak- siyasal İslâm'ın başlangıcı olarak nitelediği, bu ideolojiyi merkeze taşımaya odaklanan ve tarihsel süreç içinde bunu başaran girişim 1970'lerde Necmettin Erbakan ve arkadaşlarınca kurulan Milli Nizam Partisi (MNP) oldu. İskender Paşa Cemaati'nin şeyhi Mehmet Zahit Kotku'nun teşvik ve desteği bu hareketin oluşumuna vücut verdi.[549] 1971 yılında, askeri darbenin hemen ardından Anayasa Mahkemesi laikliğe aykırılık gerekçesiyle MNP'yi kapattı; daha sonra bu partinin yerine kurulan birçok parti de aynı akıbete uğradı.[550] Milli Selamet Partisi 1972'de kurulup askeri darbenin ardından 1981'de kapatıldı, Refah Partisi 1983'te kurulup 1998'de kapatıldı, Fazilet Partisi 1997'de kurulup 2001'de kapatıldı, bu partinin devamı niteliğindeki 2001'de kurulan Saadet Partisi ve bu partiden ayrılanların çekirdek kadrosunu oluşturup farklı bir çizgiyi temsil eden AKP ise hâlâ siyasi hayatlarını devam ettirmektedirler.[551]

MSP, 1973 seçimlerinde toplam oyların % 11,8'ini, 1977 seçimlerinde % 8,6'sını kazandı.[552] Önce 1974'te CHP ile bir koalisyon kurup altı bakanlık aldı, daha sonra AP Genel Başkanı Süleyman Demirel'in başbakan

olduğu ve MHP'nin de içinde yer aldığı Milli Cephe hükümetlerinde yer alarak bazı bakanlıkları elde etti. Daha önceden Kemalist ideolojiye karşı siyasal çıkışlar olmuş olsa da siyasal sistem içinde kalarak İslâmi değerler temelli siyasi çıkışı ilk kurumsallaştıran ve tabanının oylarıyla İslâmi ideolojiyi ilk kez merkeze/yönetime taşıyan kurum MSP oldu. Böylece MSP, merkezde/yönetimde bir ideoloji çeşitlenmesine 1970'li yıllarda sebep oldu. Fakat 1980'lerden sonra oluşan ideoloji çeşitlenmesine göre ve siyasal İslâm olarak nitelenen partilerin yönetimde söz sahibi olma derecelerine göre bu hayli düşük orandadır.

MSP kapatılınca yerine kurulan RP, 1994 yerel seçimlerinde, siyasal İslâm olarak nitelenen partilerin ilk büyük çıkışını yaptı; parti, oyların % 19'unu aldı ve İstanbul, Ankara dahil 28 ilde belediye başkanlıklarını kazandı.[553] 1995 genel seçimlerinde ise RP % 21,4 oy oranıyla birinci parti çıktı.[554] Böylece ilk defa, Kemalist ideolojinin "ötekisi" olan bir parti bir seçimde birinci çıkmış oldu. RP lideri Erbakan, DYP ile kurulan koalisyonda başbakan oldu. İslâmi ideolojinin, yönetici zihniyetin önemli bir unsuru olmasına yönelik bu çıkış, merkezin, siyasi partiler dışındaki diğer aktörlerinin de çabalarıyla etkisizleştirildi. Bu aktörler özellikle ordu, Cumhurbaşkanı Demirel, kapatma davasını açan Yargıtay Başsavcısı ve Anayasa Mahkemesi'ydi. Birçok kişinin "post-modern darbe" ve "28 Şubat süreci" olarak adlandırdığı süreçteki kritik olay 28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu'nda (MGK), askerlerin, bir ültimatom şeklinde, 18 maddelik iç güvenliğin tehdit edildiğine dair listeyi Erbakan'a imzalatmaya çalışması oldu. Erbakan, biraz direnmesine rağmen 5 Mart 1997'de imzayı attı. Şubat 1997 içinde ordunun, Sincan'da tankları yürüterek "balans ayarı" yapması gibi güç gösterileri de ordunun kararlılığını gösteren, bu sürecin parçası eylemlerdi.[555] Ordu 19 gazete, 20 televizyon istasyonu, 51 radyo istasyonu, 110 dergi, 800 okul, 2500 dernek ve 1200 öğrenci yurdunun "irticai" yapılanmayı desteklediklerini duyurdu, bunları hedef tahtasına koydu ve basının geri kalanıyla, ayrıca YÖK gibi kurumlarla işbirliğine yöneldi.[556] Bu arada askeri darbe gibi olasılıklardan çekinen Erbakan, iktidar ortağı partinin lideri Tansu Çiller'e başbakanlığı devredip, iktidar ortağı kalmaya çalıştı ve bu niyetle Haziran 1997'de başbakanlıktan istifa etti. Fakat Cumhurbaşkanı Demirel, hükümeti kurma vazifesini başkasına verdi ve koalisyon partilerinden kopan milletvekillerinin de desteğiyle bu

koalisyon bitti/bitirildi. Merkezin diğer önemli bir aktörü olan Anayasa Mahkemesi ise Ocak 1998'de RP'yi laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle kapattı; partinin lideri Erbakan'a ise beş yıl siyaset yasağı getirildi.[557] RP, genel seçimden birinci çıkarak siyasal İslâm'ın en büyük başarısını gerçekleştirmiş ve kadrolarını bürokraside kritik yerlere taşımakta kısmen başarılı olmuş olsa da merkezin yönetici zihniyetinde, seçimdeki başarısıyla orantılı bir ideoloji çeşitlenmesi oluşturamadı.

28 Şubat sürecinin önemli sonuçlarından biri, siyasal İslâm'da bölünmenin yaşanması oldu. Bu bölünme hemen olmadı; önce Erbakan'ın manevi liderliği altında FP kuruldu. Bu parti girdiği 1999 seçimlerinden oy oranlarını düşürerek % 15,4 oy aldı.[558] Bu partinin yine kapatılması üzerine ise biri yine Erbakan'ın manevi liderliğinde, kapatılan partinin devamı niteliğinde SP ve diğeri kapatılan partinin kadrolarının öncülüğünde, fakat birçok açıdan ciddi farklılıkları da olan AKP kuruldu. AKP, 28 Şubat sürecinde yaşananlardan ve parti kapatmalarından önemli dersler çıkardı; hükümet kurmanın ülkeyi idare etmek için yetmediğini anladı.[559] Ordu, Anayasa Mahkemesi, Cumhurbaşkanı gibi merkezin diğer aktörlerinin, hükümet olsalar bile diledikleri düzenlemeleri yapmalarına engel olabilecekleri önceki tecrübelerden belliydi. Buna karşın AB süreci, siyasal liberalizmle ilgili ilkelerin yasallaşmasını ve uygulanmasını, böylece Avrupa tipi bir demokrasiyle ordunun siyasetteki müdahalesinin yok edilmesini ve halkın oylarıyla aşağıdan-yukarı iktidarı taşıyan siyasi partilerin, toplumun yönetimindeki daha önemli aktörler olmasını destekliyordu. Ekonomik liberalizme dair ilkeler ise sivil toplumdaki İslâmi değerleri benimsemiş aktörlerin daha rahat hareket etmelerine olanak tanıyordu, ayrıca bu ilkelerin uygulanması TÜSİAD gibi önemli aktörlerin bu parti hakkındaki kuşkularını azaltacak nitelikteydi. Ayrıca ekonomik liberalizmin uygulanmasının, halkın zenginleşmesini sağlayacağına; bunun ise en önemli sorunlarının ekonomik olduğunu ifade eden halkın, oylarını almakta aracı olacağına da AKP'nin kanaat getirdiği gözükmektedir. Bunun sonucunda AKP, siyasal İslâm'ın Batı karşıtı retoriğini terk etti, küreselleşmeyi sorun değil fırsat olarak değerlendirdi; sık sık atıfta bulundukları ve kadrolarından bir kısmını partilerine aldıkları Özal gibi -Özal'dan dozu daha yüksek oranda- muhafazakârlıkla liberalizmin bir sentezini yaptılar. İslâmi değerlere sahip çıktıkları gibi Batı ile

bütünleşmedeki en önemli siyasi proje olan AB sürecinin önderliğine de soyundular. AKP'nin yaklaşımları, birçok kişinin bu partiyi liberal İslâm'ın başarılı bir örneği olarak nitelemesine sebep oldu.[560]

AKP'nin muhafazakârlıkla liberalizmi kendisine has bir şekilde evlendirmesi gerekli etkiyi gösterdi. Ayrıca 28 Şubat sürecinde hapse atılan, eski İstanbul Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan'ın mağdurluğu, dinamikliği, etkileyiciliği, siyasal İslâm'ın eski retoriğini terk etmesi de önemliydi. Erdoğan, İstanbul Belediye Başkanıyken pragmatizmin ne kadar işe yaradığını deneyerek görmüştü; bu tecrübesini partisine taşıdı.[561] AKP'den önceki üç parti koalisyonunda Cumhuriyet tarihinin en büyük krizlerinden biri olan 2002 ekonomik krizinin yaşanmasından doğan konjonktür, AKP'nin büyük seçim başarılarını destekleyen önemli bir faktör oldu.[562] Sonuçta AKP, 2002 seçimlerinde % 34,3 ve 2007 seçimlerinde % 46,6 oy alarak tek başına iktidar oldu.[563] Ayrıca iki yerel seçimden de birinci parti olarak çıktı ve 2010'daki referandumda istediği onayı almayı becerdi. Partinin Erdoğan'dan sonraki ikinci adamı olan Abdullah Gül Ağustos 2007'de cumhurbaşkanı oldu; böylece İslâmi dünya görüşüne sahip bir kişi yönetimin diğer önemli bir kurumunun başına geçti. Cumhurbaşkanı'nın, Anayasa Mahkemesi üyelerini ve YÖK gibi kurumların üyelerini atama hususundaki yetkileri gibi sistemin tanıdığı haklarla; bu görüşün, merkezdeki kadrolar arasındaki yayılması sürmektedir. RP'nin hükümet olup iktidar olamamasıyla ilgili sorunu AKP yaşamadı; liberalizmle yaptığı evlilik, AB sürecini desteklemesiyle aldığı dış destek, kendisini hem ordunun müdahalesinden korudu hem de halkın desteğini almasına katkı sağladı. AKP, hem İslâmi kesimin sivil toplumdaki gücünü arttırmayı hem de ekonomik büyümeyi gerçekleştirip iktidarını sağlamlaştırmayı becerebildi. AKP ile yönetici zihniyetteki çeşitlenme iyice arttı; hem Özal'ın merkezin ideolojisi olarak yükselttiği liberalizmin yönetimin ideolojisi olmaktaki rolü iyice pekiştirildi hem İslâmi dünya görüşüne sahip kişiler Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar merkezde/yönetimde yer aldılar. Sonuçta İslâmi dünya görüşü sivil toplumda olduğu gibi merkezde de gücünü arttırdı.

2. İslâmi Kesim, "Karışım Kimlikler" ve Kamusal Alanda Çeşitlenme

Türkiye’deki AKP, Mısır’ın Müslüman Kardeşler’i, Hindistan’ın Cemaat-i İslâmi’si, Afganistan’ın Taliban’ı; hepsi “siyasal İslâm” veya “İslâm” ortak başlığında incelenseler de birbirlerinden hayli farklıdırlar. Türkiye’nin siyasal İslâm’ı, laik bir devletin koyduğu kurallara göre hareket eden, demokratik bir sistem içinde halkın oylarıyla güç elde etmiş, aşağıdan-yukarıya doğru bir harekettir. Halkın oylarından güç alan Türk siyasal İslâm’ını faklı kılan dinamiklerin önemli bir bölümü, toplumun geniş bir kesiminde ve İslâmi kesim olarak anılan kısmında ortaya çıkan “karışım kimlik” olgusuyla bağlantılıdır. Sonuçta “karışım kimlikler” ile olguları tespit etmek; hem toplumun önemli bir kesimini analiz etmek hem de siyasal İslâm’ı daha iyi anlamak demektir. Türkiye’deki siyasal İslâm’ın en etkili aktörü AKP’nin, İslâmi değerleri liberalizmle; Türk siyasetinin diğer önemli bir aktörü MHP’nin ise İslâmi değerleri milliyetçilikle harmanlamasının altında toplumda ortaya çıkan “karışım kimlik” olgusunun önemli bir rolü vardır.[564] “Karışım kimlik” (literatürde “melez kimlik” olarak da anılır) bir kültürün diğeri tarafından özümsenmesi değildir, fakat yeni bir olgudur.[565] Karışımı, zıt olarak konumlandırılanları (İslâmi ve modern, milliyetçi ve ümmetçi gibi) beraber içermeyi ve uzlaşmayı dışlayan; sadece ikili zıtlıklara ve dışlamalara odaklanan -Gadamerci şekilde ifade etmem gerekirse- “engelleyici önyargılar” ile yapılan hermenötik yaklaşımlar, “karışım kimlikler” ile ilgili söylemle yapılan hermenötik yaklaşım kadar toplumsal olguları değerlendirmekte başarılı olamaz. Örneğin, “karışım kimlikler” ile olguyu göz önünde bulundurmayanlar, AKP’nin liberal politikaları benimsemesini salt bir “takiyye” (dinen meşru olduğu iddia edilen hile) olarak görmekle; AKP’nin yönetici kadrolarının ve AKP tabanının önemli bir bölümü olan İslâmi kesimin kimliklerinde, ekonomik liberalizmin temel bir unsura dönüşmesinin bundaki etkisini saptayamamaktadırlar.

Türkiye’deki “karışım kimlik” olgusu; yukarıdan-aşağı modernleştirme projesinin, şehirleşme gibi süreçlerde toplumda ortaya çıkan dinamiklerin, küreselleşme sürecinde küresel kültürle daha çok karşılaşma gibi sebeplerin ve İslâmi kesimden kanaat önderleriyle cemaat liderlerinin bu konudaki kararlarının/yaklaşımlarının birleşiminin bir sonucudur. “Karışım kimliklere” yol açan başlıca sebepleri (İslâmi kesimin içindeki yorumların/yaklaşımların dışındaki) dört maddede toplayabilirim:

1- Devletin ideolojik aygıtlarının şekillendirmesi

2- Şehirleşmenin sebep olduğu dinamikler

3- Başta televizyon olmak üzere medyanın taşıdığı kültür

4- Artan yabancı sermaye yatırımları, ithalat, yabancı patentlerle/taklitle yapılan üretimler sonucunda küresel kültürü taşıyan ürünlerle artan karşılaşma.

Devletin ideolojik aygıtlarının laikliği ve sekülerleşmeyi uzun bir dönem aşılamalarıyla beraber, ailelerinin önemli bir kısmı ve cemaatler gibi ortamlar ise İslâmi değerleri aşıladılar. Bu konuda makale ve kitap yazan birçok kişinin, birbirlerine taban tabana zıt gördüğü bu değerleri, birçok kişi ise zıt görmeden kimliğinde birleştirdi. 2006'da yayımlanan TESEV anketinde "Seçimlerde bir partiye oy verirken hangi etmenler ne derece rol oynar" sorusuna verilen cevaplardan da bunu gözleyebiliriz: "Laik Cumhuriyet değerlerine sahip çıkıyor olması" şıkkına % 84.2 "Önemli rol oynar" demiştir. (% 7.6 "Kararsız", % 6.4 "Önemli rol oynamaz" şıklarını seçmiştir). Diğer yandan "İslâmi değerlere sahip çıkıyor olması" şıkkına % 78.2 "Önemli rol oynar" demiştir (% 9.1 "Kararsız", %12.1 "Önemli rol oynamaz" demiştir).[566] Felsefi ve teolojik açıdan laikliğin ve İslâmi değerlerin uzlaşıp uzlaşmayacağı tartışması bir yana; sosyolojik fenomen olarak halktan çoğunluğun zihin ve kimliklerinde, bu değerleri bir şekilde uzlaştırdıkları ve oy verme davranışlarını da bu uzlaştırmanın etkilediği gözükmektedir. Seyyid Kutubçu çizgideki şiddetçi-devrimci sistem-dışı grupların, halktan neden teveccüh görmediğinin; buna karşın laik Cumhuriyet'in sistemi içerisinde seçime katılarak İslâmi değerleri savunan RP ve AKP'nin seçim galibi olarak çıkabilmelerinin açıklanmasında, tabanın zihinlerinde ve kimliklerinde bahsedilen değerlerin uzlaştırılması önemli bir yere sahiptir.

Devletin ideolojik aygıtlarının halkın tutkalı olma vazifesi yüklenen "Türk milliyetçiliğini aşılamalarıyla beraber, aileler ve cemaatlerin aşıladığı İslâmi değerlere "ümmet" anlayışının içkin olması da birçok kişi için sorun olmamıştır. Cumhuriyet'in yeni nesillerinin önemli bir kısmı, yeni kimliklerinde modern bir ideoloji olan milliyetçiliği ve İslâm'ı aynı potada eritebilmişlerdir. İslâmi dünya görüşünün merkeze taşınmasındaki araçlardan birisinin Türk-İslâm sentezi olduğunu düşünürsek; toplumda oluşan bu sentezin önemi anlaşılır. Nitekim Türk-İslâm Sentezi'nin en

önemli aktörü olan MHP'nin milliyetçilikten Türk-İslâm Sentezi'ne doğru yöneldiği yıllarda, Mardin'in, İzmir'deki Sümerbank işçileriyle yaptığı bir araştırma (1968'de) da halkın bu sentezini göstermektedir. İşçilerin % 50.3'ü kendilerini "Türk", % 37.5'i "Müslüman" olarak tanımlanmış; diğer yandan politikacıların dindar olup olmamalarının ne kadar önemli olduğuyla ilgili soruya ise kendini Müslüman olarak tanımlayanların % 88.6'sı, Türk olarak tanımlayanların ise % 77.2'si "Mühim" ve "Çok Mühim" cevaplarını vermişlerdir.[567] Halkın geniş bir kesiminde oluşmuş olan bu Cumhuriyet ürünü kimlik tipi, 1980'lerin Kürt olaylarına tepkiyle birleşince, daha önceden değinilen Türk-İslâm Sentezi ideolojisindeki yükseliş doğmuştur.

"Karışım kimlikler"in ortaya çıkmasında diğer önemli bir dinamik şehirleşme olmuştur. Şehirleşme; daha çok ideolojik aygıtlarla karşılaşma anlamına geldiği gibi kafe, sinema, kuaför salonları gibi kültür taşıyıcısı olan kamusal alanlarla ve gerek ithal, gerek Batılı zevke uygun yerli sanayi üretimi, modaya uygun giyim malzemeleri gibi kültürel anlamları da olan ürünlerle daha çok karşılaşma demektir. 1980 yılından sonra artan şehirleşme, artan "karışım kimlikler"in önemli sebeplerindendir. 1980'de şehirde nüfusun % 43,9'u yaşıyorken, bu oran 2009'da % 75,5'e çıkarak önemli bir sıçrama yapmıştır. Kırsal nüfus ise % 56,1'den % 24,5'e düşmüştür.[568] Bu dönemde Türkiye'nin elektrik üretim miktarı ve iletim hatlarında da müthiş bir gelişme yaşanarak kırsal bölgelere elektrik gitmiş;[569] bunun sonucunda televizyon ve internet gibi dünya kültürüyle karşılaşmaya aracı olan aletler kırsalda da yayılmıştır. Günümüzde kırsalda yaşayan birçok kişinin, televizyon ve internet gibi aletler aracılığıyla küresel kültürle, 1980 öncesi birçok kentliden daha çok karşılaştığı rahatlıkla söylenebilir.

Baudrillard'ın dikkat çektiği gibi medya, iktidar ilişkilerini altüst etmiştir.[570] Önceki sayfalarda medyayla iktidar ilişkilerindeki altüst oluştan, Türkiye'deki İslâmi kesimin faydalandığını belirtmiştim. Diğer yandan medyanın sebep olduğu değişimden, "karışım kimliklere" yol açmasından, İslâmi kimliklerin saflığının bozulduğu endişesini taşıyanlar da vardır. Böylesi bir endişeyle yazılmış bir yazıda, yazar; İslâmi kesimin bir radyosunda, bir hanım dinleyicinin Kuran ayetiyle mektubuna başladığını,

sonra bir aşk şiiri istediğini, rumuz olarak da “Çarşaflı Barbie” yazdığını aktarır.[571]

Marcuse, ailenin medyayla rekabet etmesinin zorluğuna dikkat çekmişti.[572] Medya, ailelerin bireylerin toplumsallaşma sürecindeki etkilerini azalttığı gibi cemaatlerin de etkisini azaltmaktadır. Bireylerin üzerindeki etkisinin kaybolmasından endişe eden ve yeni toplumsal ortamın fırsatlarından faydalanmak isteyen cemaatlerse, yeni tüketim ve yaşam biçimlerine açılmakta; “karışım kimliklere” giden yolda birçok zaman önderlik yapmaya çalışmaktadırlar. Sonuçta “karışım kimliklere” giden süreçte, cemaatlerin güç arttırma ve güç kaybetmeme endişelerinin çok önemli belirleyici bir unsur olduğu gözükmektedir. Nietzsche’nin bireylerin motivasyon, güdülenme kaynağı olarak gördüğü “güç istenci”nin (der wille zur macht),[573] cemaatlerin eylemlerine yön veren motivasyon/güdülenme kaynaklarından biri olduğunu söyleyebilirim. Bu “güç istenci”, cemaatlere hâkim ideolojinin “din-ü cemaat” ideolojisi -Osmanlı’daki “din-ü devlet”ten esinlenerek bu ifadeyi kullanıyorum- olmasına sebep olmaktadır. Cemaatlerin birçoğunun geleneksel tekke benzeri mekânlar yerine dershaneler oluşturmaları; geleneksel cübbe, sarık kıyafetli, sakallı görüntülü bireyler yerine modern kıyafetli, tıraşlı bireyleri teşvik etmeleri “güç istenci” ile açıklanmaya çalışılabilir. Fakat bu “güç istenci” Nietzsche’de olduğu gibi tek temel motivasyon kaynağı değildir; daha derinde Tanrı merkezli bir ontoloji ve ahiret merkezli bir eskatoloji de eylemlere yön vermektedir. Cemaatler “güç istenci”ne bağlı olarak “alternatif-kamusallıklar” kurmakta ve bağlılarının yeni görüntülerine “cevaz” vererek, hatta teşvik ederek, kamusal alan(lar)a çıkışlarını kolaylaştırmaktadırlar. Fakat bu yenilikler, bu kişilerin hayatlarının bir parçası da olmakta, habitusları da dönüşmekte ve “karışım kimlik” olgusu yayılmaktadır.

1980’ler ve sonrasında liberal ekonomi gereği yabancı sermaye yatırımlarıyla, ithalatla, yabancı patentli ve taklit üretimlerle karşılaşmalar arttı. Küreselleşen kültüre ve Batılı habituslara uygun kamusal alanlar yayıldı. Artan tatil köyleri ve Starbucks gibi kafe zincirleri bunun örnekleridir. Diğer yandan İslâmi kesimin “alternatif-kamusal alanlar” oluşturduğu da gözlendi. Caprice Hotel, İslâmi kimlik ile modern tüketim kalıplarının birlikte olduğu “alternatif-kamusal alanlara” bir örnektir;

burada bir yandan İslâmi endişelerden kaynaklanan ayrılmış plajlar, diğer yandan Batılı kültürden ithal edilmiş bir tüketim biçimi buluşturuldu.[574] Birçok örneğin içinden diğer bir "alternatif-kamusal alan" örneği; kadınların ve erkeklerin karışık bir şekilde yer aldığı, Batılı kafe yapısı formunda, fakat İslâmi sohbet ve tefsir (Kuran yorumu) çalışmalarının yapıldığı "İslâmi" kafelerdir.[575]

"Altematif-kamusal alanlar" İslâmi kesimin dönüşümünü anlamak için önemli olgulardır. Fakat bundan daha önemlisi herkesin paylaştığı kamusal alanlardaki karşı karşıya gelişlerdir. Okulların sınıfları veya kantinleri, belli kesimle ilişkilendirilemeyecek ("altematif-kamusal alan" tanımlamasının dışındaki) sinemalar, lokantalar, kafeler gibi mekânların; "altematif-kamusal alan" olarak nitelendirilebilecek Caprice Hotel, İslâmi kafeler gibi mekânlara oranla sayıları çok daha fazla ve insan toplama kapasiteleri çok daha yüksektir. Merkezde ideoloji çeşitlenmesiyle paralel bir ideoloji çeşitlenmesi "ortak kamusal alanlar"da da oluşmuştur. (Zaten bu ikisi ilişkilidir.) Ortak kamusal alanlardaki bu karşılaşmalar, birçok zaman gerilimin sebebini de oluşturmaktadır; kimi zaman kamusal alandaki gerilimler, merkezde gerilime sebep olmakta (başörtülülerin bu alana girmesiyle ilgili sorunlarda olduğu gibi); kimi zaman merkezdeki gerilim, ortak kamusal alanları paylaşanlar arasındaki gerilime dönüşmekte (AKP-CHP arası gerilimlerin halkta tartışmalara yol açması gibi), bazen de bu durum fasit daire oluşturmaktadır. Sonuçta merkez de ortak kamusal alanlar da ideoloji çeşitlenmesinin ve bunun sonucu olarak yarışın ve karşılaşmaların sahneleri olmuş vaziyettedir. Şeyla Benhabib'in sözünü burada bir kez daha hatırlamak faydalı olacaktır; gerçek "öteki" kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşa etmede önemli bir referans noktasıdır ve uzaklarda aranmamalıdır, gerçek "öteki" yakınımızda olup onu "ötekileştirerek" kendimizi tanımladığımızdır.[576] Yakına gelerek saflığı bozma tehlikesi oluşturan "öteki" olmakta ve hatta "düşman" olarak konumlanmaktadır.[577] Önceden Kemalist ideolojinin egemen olduğu ve "İslâmi" semboller ile söylemden arınmış olan kamusal alanın, dönüşümü ve güç kazanan İslâmi kesimin burada gücünü hissettirmesi, statükonun bozulmasından rahatsız olanların tepkisini doğurdu. Bu durum içerisinde, Türkiye'deki siyasal İslâm'ın kendine biçtiği en önemli misyonlardan birinin, kamusal alanda İslâmi kesime güç kazandırmak ve önündeki

engelleri aşmasını sağlamak olduğu gözükmektedir. 28 Şubat'ın hedeflerinden önemli bir tanesi de kamusal alanda Kemalizm lehine düzenlemeler yapıp, "İslâmi" semboller ve söylemin, bu alanlardaki gücünü kırmak olmuştu.[578] AKP iktidarında ise liberalizmle yapılan ittifakın ve melezleşmelerin de yardımıyla 28 Şubat öncesinden daha fazla "İslâmi" sembol ve söylem kamusal alanda görünürlüğünü arttırmıştır.

Kamusal alanın geçirdiği bu değişimle beraber, İslâmi kesim, liberalizm gibi ideolojilerle ittifak yaptıkça, kamusal alanda gücünü ve görünürlüğünü arttırmak için kendini değiştirdikçe, yeni mekânlara girip yeni tüketim alışkanlıkları edindikçe, piyasa kurallarına göre hareket ettikçe; kendisi de dönüştü, yeni habituslar kazanıp, kimliklerinde farklılıklar yaşadı. Bu süreçte, madalyonun bir yüzü -daha önce dikkat çektiğim gibi- "öteki" ile yakınlaşıp gerilimin artmasıyken; madalyonun diğer yüzü "öteki" ile karşılaşmalardan dolayı ortak bir anlayış geliştirme şansı yakalama, birbirine daha çok benzeme, mekân-birliği, dil-birliği gibi fırsatlara dönüştürülebilecek birlikler elde etme oldu. Aynı toplumsal olgunun hem fırsatlarla hem de gerilimlerle ilgili potansiyeli içinde barındırması; mevcut yapının gerilimi mi, uyum içinde çoğulcu bir topluma evrilmeyi mi getireceğinin tahminini zorlaştırmaktadır.

"Karışım kimlikler" ile ilgili olgular, daha önceden (1. bölüm D-1'de) Lakatos'un bilim felsefesindeki yaklaşımıyla İslâmi kimlikler arasında yaptığım analojiyle de irtibatlandırılabilir. İslâmi kesimin içindeki kanaat önderlerinin "katı çekirdeği" nasıl tanımladığı, İslâmi kimlikleri benimsemiş kimselerin oluşturdukları "karışım kimlikler" açısından önemlidir. Örneğin İslâmi kesim içerisinde kendini hisseden bir pop müzik grubu veya sivil toplum kuruluşlarında çalışan aktivist kadınlar -önceki nesillerdeki kadınlardan farklı- modern olgulardır ve İslâmi kimlik dışlanmadan bunlar gerçekleştiğine göre "karışım kimliklere" örnektirler. Fakat kimliğinin "katı çekirdeği"nde müziği veya kadınların kamusal alana aktif katılımını "haram" görenler, bu tip olguları tutarlı olarak -"bilişsel çelişki" yaşamadan- sun(a)mazlardı. Bu yüzden, İslâmi kesimin "içindeki" İslâmi kimliği -çekirdeği ve dış kuşağıyla- tanımlama biçimlerinin de "karışım kimlikler" ile ilgili olgular açısından -bahsedilen şehirleşme, medyanın etkisinin oluşturduğu yeni durumlar tarzındaki dış olgular gibi- hayati önemde olduğu, bir kez daha hatırlanmalıdır.

3. Kamusal Alanda İslâmi Kesimden Kadınlar ve Başörtüsü/Türban Sorunu

Kamusal alanda İslâmi sembollerin ve söylemin artmasıyla ilgili tartışmanın merkezini çoğu zaman kadın konusu oluşturmaktadır. İslâmi kesimden erkeklerin büyük bir bölümü, daha önceden Nurculuk'ta örneğini gördüğümüz taktik amaçlı yorumların açtığı imkânla, ayrıca ilerleyen sayfalarda Ankara Okulu'nda örneğini göreceğimiz erkeklerin sakal, cübbe gibi simgelerinin dinle ilgisi olmadığının savunulmasına benzer yaklaşımların desteğiyle; kamusal alana, ideolojilerini ve İslâmi kimliklerini görüntüleriyle belli etmeden (görünür olmadan) dahil olabilmektedirler. Genelde İslâmi görünür sembollerden arınmış erkeklerin kamusal alana girişine ise -başörtüsü/türban yasağı, eş durumu gibi sebeplerle bunu, kısmen engellemiştir- ciddi oranda engel olmak mümkün ol(a)mamıştır. Kemalist ideolojinin kamusal alanda etkisinin güçlü olduğu yıllarda -özellikle AKP öncesini kastediyorum- erkeklerin önünü açan görünür kılan sembollerden arınma yaklaşımı, İslâmi kesime birçok avantaj sağlamıştır. Fakat kadınların başörtüsü/türbanı, İslâmi kesimden kadınları anında görünür kılmaktadır; İslâmi kesimi güç ilişkilerinin de alanı olan kamusal alandan uzak tutmak isteyenler için kadınlara başörtü/türban yasağı getirmek bir seçenek olarak gözükmüş ve kullanılmıştır. Bunun sonucunda ise Türkiye'deki İslâmi kesimin, "ötekileri" ile yaşadığı en sıcak tartışmaların başında bu yasak gelmiştir.

Başörtüsü/türban takmayı; siyasal bir vurgu yapmak veya farklılığı sergileyerek kimliği vurgulamak üzerinden tarif eden hermenötik yaklaşımlar, eksik/yanlış kavrayışlara sebep olmaktadır. Örneğin Göle, "...örtünme siyasi anlamların ifade edilmesine yardımcı olan çok yönlü bir semboldür" veya "Günümüzdeki şekliyle örtünme genelde İslâmcılığın siyasal bir vurgusunu. ifade etmektedir"[579] derken bahsettiğim eksik/yanlış kavrayışlara sebep olmaktadır. Burada yanlış anlaşılmaya yol açabilecek unsur; bunlara benzer ifadelerin, başörtü/türban takan kadınların kimliklerini vurgulamaya çalıştıkları fikrini uyandırmasıdır. Oysa daha önce Nurculuk'ta örneğini gördüğümüz yaklaşım (Nurculuğun bu yaklaşımı diğer birçok cemaatin de yaklaşımı olmuştur), İslâmi kesimin kimliklerini vurgulamasını teşvik değil, kimliklerini saklayarak kamusal alanda ve devletin ideolojik aygıtlarında, -Althusserci ifadeyle- "mevzi

kazanma"larının önünü açmak olmuştur. Bence bu yaklaşım, İslâmi kesimin kamusal alanda bugünkü gücünü kazanmasına sebep olan en önemli unsurlardan birisidir. İslâmi kesimden erkeklerin -Ehli Sünnet İslâmca "sünnet" kategorisinde değerlendirilen- sakal, cübbe, sarık gibi sembollerden arın(dırıl)maları olmasaydı; bugünkü kamusal alandaki güçlerinin yarısına bile sahip olamayacakları kanaatindeyim.

Burada şu soruya cevap vermek önemlidir: "Madem İslâmi kesimin önemli bir kısmının taktiksel paradigması görünme/vurgulamadan daha ziyade görünmeme/vurgulamama üzerine kurgulanmıştır; neden kamusal alana çıkışlarını arttıran ve arttırmaya çalışan İslâmi kesimden kadınlar, başörtü/türban gibi kendilerini anında görünür kılan bir sembol takmaktadırlar?" Ehli Sünnet'in kavram ve inançlarına nüfuz etmeye hermenötik yaklaşımla yönelinirse bunun cevabı bulunulacaktır. Öncelikle Ehli Sünnet yaklaşımın temel paradigmasının 9. ve 10. yüzyıllarda, temel mezheplerin oluşum döneminde şekillendiğini, sonraki yorumların bu paradigmaya kimi etkilerine rağmen, birçok kararlaştırılmış unsurun değişmez kılındığını hatırlamalıyız. Ehli Sünnet açısından -daha önce vurguladığım gibi- erkekleri görünür kılan sakal, cübbe, sarık gibi semboller "farz" (dinen kesin mecburi) kategorisinde değerlendirilmeyip, İslâmi kesimin güç arttırımı için bunların terki teşvik edilmiş; fakat başörtüsü/türban takmak "farz" olarak değerlendirildiği için temel istek "görünmez olmak" olmasına rağmen, kadınları görünür kılan bu sembolden vazgeçil(e)memiştir. Ancak Ankara Okulu gibi -ilerleyen sayfalarda incelenecek- Ehli Sünnet paradigmaya bağlı kalmadan "İslâm"ı yorumlayanların içinden başörtüsünün/ türbanın farz olmadığını söyleyenler çıkmıştır. Fakat Türkiye'deki İslâm'da yaygın, güçlü ve etkin olan Ehli Sünnet paradigmaya bağlı cemaatlerdir.

Kamusal alana çıkan kadınların "modern mahrem" görüntüsü, yani İslâmi kimliklerinden dolayı örtünerek "mahremiyeti" benimsemeleri, fakat bu örtünmeyi geleneksel biçimde yapmamaları; vatkalarıyla, kumaşlarıyla, desen seçerken modayı takip etmeleriyle "modern" de olmaları, Göle'nin çok yerinde bir tespitidir.[580] "Modern mahrem"in ortaya çıkışı, daha önceden saydığım ideolojik aygıtlarla değişim, şehirleşme, medya gibi unsurların kimliklere etkisiyle; İslâmi kimliğin aynı kimlik yapısında kaynaşmasının ve İslâmi kesimden kimi fikir önderleriyle kimi cemaat

liderlerinin bunu onaylamasının bir eseridir. Burada, dikkatli bir gözlemle, “modern mahrem”in İslâmi kesimin kamusal alanda “görünmeme” ve “kamusal alanda güç elde etme” stratejileriyle ilişkisi anlaşılabilir. Örtünen kadınlar, kendileri için imkânsız olan tamamen “görünmeme” olgusuna mukabil “mahremi modernleştirerek” görünürlüklerini -geleneksel örtünme şekillerine nazaran- azaltmışlar ve kamusal alana çıkışlarını kolaylaştırmışlardır; böylece de kamusal alanda daha çok yer alarak -paradoksal olarak- görünürlükleri artmıştır. İslâmi kesimin örtünen kadınları, kamusal alandaki örtünmeyen kadınlar ile benzer renkler, benzer kumaşlar tercih ederek ve modayı takip ederek; renk, kumaş ve modaya aykırılık yüzünden “görünürlüğü” elimine etmektedirler. Herhalde Osmanlı’da olduğu gibi çarşaflı ve peçeli gelenek devam ettirilseydi; İslâmi kesimden kadınların kamusal alana çıkışlarındaki bu artış yaşan(a) mazdı.

Ehli Sünnet kaynaklarda kadınların kamusal alana çıkışlarını engelleyici izahlarla beraber (Ankara Okulu ile ilgili önümüzdeki sayfalarda bu hadisler örneklendirilecektir), Peygamber döneminde kadınların savaşta, ticarette ve türlü aktivitelerde yer aldığına dair izahlar da vardır. Kadınların oy hakkı kazanmaları, eğitimli ve iş hayatına katılan kadınların bir güç unsuru olmalarıyla; siyasal İslâm ve İslâmi cemaatler, kadınların sağlayacağı güçten ve “davaya katkı”dan faydalanmak istediler. Örneğin RP’nin ve AKP’nin aldıkları yüksek oy oranlarının ardında, kendileri için çalışan, toplumsal yaşama aktif olarak katılan kadınların büyük etkisi oldu.[581] Cemaatler de eğitim alan ve çalışan kadınlarla daha çok güç arttırdılar. Kadınların yeni rollerinin bu “davaya katkısı” ve ortaya çıkan yeni toplumsal dinamikler; kadınların kamusal alana katılmasını engelleyen geleneğin ve Ehli Sünnet kaynaklardaki bazı izahların; Ehli Sünnet kaynaklardaki diğer izahlarla aşılmasının zeminini oluşturdu. Fakat Ehli Sünnet içinde kadınların başını kapamasının “farz” olduğu konusundaki ittifak; kadınların kamusal alana katılmasının onaylanması gibi bir durumun, başın açılmasının onaylanmasında ortaya çıkmasına olanak vermedi. Ancak eğitim için başın açılabileceği gibi izahlarla, kapanmanın “farziyeti” reddedilmeden, fırsat alanlarının değerlendirilmesine yönelik girişimler, Ehli Sünnet kesim içinde de oldu. TESEV anketinde “Eğer üniversite çağında türban takan, tesettürlü bir kızınız varsa ya da olsaydı, onun üniversiteye devam edebilmesi için başını

açmasını onaylar mıydınız” sorusuna “Evet onaylardım” diyenlerin % 65,2 oranında olması da eğitim için başın açılabileceğinin yaygınlaşmış bir görüş olduğunu göstermektedir. (% 24,5 “Hayır, onaylamazdım” demiş, % 10,3 yanıt vermemiştir.) ANAP-DYP-GP grubu, MHP-BBP grubu, CHP-DEHAP-DTP grubuna göre en az “Evet, onaylardım” diyenler AKP seçmeni olmuştur; onlar da % 55,5 oranında “Evet onaylardım” demiş, % 10,8’i cevap vermemiştir.[582]

İslâmi kesimin gücünü arttırdığı görüşünün -benim de katıldığım- yaygın bir kabul olduğu dönemde, 1999-2006 arasında, örtülü kadınların sayısında, birçok kişinin beklentilerine zıt bir şekilde düşüş olmuştur. Türkiye genelinde başını örten kadın sayısı 1999’da % 72,5 iken (örtmeyen % 27,3; cevap yok % 0,3), bu sayı 2006’da % 61,3’e düşmüştür (örtmeyen % 36,5; cevap yok % 2,2). Yedi yıl içinde başı örtülü kadınlardaki % 11,2’lik düşüş, hayli yüksek ve beklenmeyen bir orandır. Üstelik 18-24 yaş grubunda başı açıklardaki artış % 10,2 oranında (% 41,5 örtüsüz), 25-39 yaş grubunda ise % 13,5 oranında (% 41,5 örtüsüz) olup genel yüzdenin üzerindedir. Diğer yandan, araştırmadaki sonucun aksine örtülü kadınların sayısının arttığı algısı yaygındır; toplumun % 25’i örtünenlerin sayısında büyük artış olduğu, % 39,1’i biraz artış olduğu kanaatindedir, sadece % 21,8 artmadığı kanaatindedir (% 14,1 cevap vermemiştir).[583] Olan olguyla halkın algısı arasındaki zıtlığın sebebi, önceki sayfalarda yazılanlarla ilgilidir. Örtülü kadınlar daha çok kamusal alanda görünür oldukları için sayılarının arttığı zannedilmektedir; modernleşme süreci ve güç arttırma ile fırsat alanlarından faydalanma gibi istekler ise örtünmenin azalmasına sebep olmuştur.

Ayrıca örtünmenin gerekçesinde, siyasal veya kimliksel vurgu yapma gibi unsurların önemli olmadığı iddiamı, Ehli Sünnet kavramları ve inancı irdeleyen hermenötik bir yaklaşımla dile getirmemi; TESEV anketinin matematiksel verileri de desteklemektedir. Örtünen kadınlara niye örtündükleri sorulduğunda sıfıra yakın bir yüzde, sadece % 0,4’lük bir kesim “Bu benim için siyasi bir harekete dahil olmak anlamına geldiğinden” şıkkını işaretlemiştir. [584]

Sonuçta İslâmi kesimden kadınlar, örtülü veya örtüsüz daha çok kamusal alana çıkmakta; bir yandan kamusal alanın değişimine sebep olurken, yeni rolleriyle aile içindeki ve cemaatler ile siyasi partiler içindeki

güçlerini arttırarak, oluşan yeni güç ilişkileri ve habituslarla İslâmi kesimin dönüşümüne de sebep olmaktadırlar. İslâmi kesimden birçok kadın -birçok erkek gibi- modernleşme ve küreselleşme süreçlerinden tecritle korunmayı değil, bu süreçlerde oluşan fırsat alanlarından faydalanmayı öncelemektedirler. Kadınlar, mevcut sistemin içinde siyasal mücadele veren siyasal İslâm'ın ve ortak kamusal alanlar ile devletin ideolojik aygıtlarında güç kazanma hedefindeki cemaatlerin daha aktif aktörleri olmuşlardır. Kadınların ön plana çıkması ve aktif katılımcılıklarının artması; hem siyasal İslâm'ın ve cemaatlerin, kadınların aktif katılımındaki potansiyel gücü keşfetmeleriyle ve kadınları daha aktif kullanmalarının "güç istençleri" ile kesişmesiyle hem de modernleşme ve küreselleşme süreçleri sonunda kadınların -ve ailelerinin- karşılaştıkları kültürel yapıdan etkiler almaları sonucunda kimliklerinde dönüşümler yaşamalarıyla ilişkilidir. Siyasal İslâm, ortak kamusal alanlar, alternatif-kamusal alanlar ve aile ile ilgili olguların hepsinin çözümlenmesinde; İslâmi kesimden kadınların yeni rollerini, artan güçlerini, ve "karışımlaşan kimlikleri"ni analiz odağı yapmak merkezi öneme sahiptir.

D. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Değişim Açısından İslâmi Kesimin Önemli İç Süreçleri: Ankara Okulu Örneği

Bu kitaptaki en temel görüşlerimden biri; modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde, İslâmi kesimde gözlemlenen değişimleri nedenleriyle anlamak için İslâmi kesimin içindeki entelektüeller ve cemaat liderleri gibi fikir ve taktik önderlerinin ortaya koydukları fikir ve taktikleri de ele almamız gerektiğidir. Bu yaklaşımıma göre daha önceki maddelerde incelenen olgularla, İslâmi kesimin içindeki tartışmalar/kararlar -önemli ve etkili faktörler olarak- birleşmiş ve bu birleşimin oluşturduğu sinerji, günümüzdeki İslâmi kesimle ilgili olguları oluşturmuştur. İslâmi kesimin artan gücü, bu kesimden kadınların daha çok kamusal alana çıkması ve "karışım kimlikler" ile ilgili olguların hepsi; bu birleşimin oluşturduğu sinerjinin sonuçlarıdır. Küreselleşmeyle yayılan kültür, merkezin toplum üzerindeki egemenliğinin azalması, medyanın iktidar ilişkilerini değiştirmesi, devletin ideolojik aygıtlarının dönüştürmesi, şehirleşme, kadınların güç ilişkilerinde değişen rolü, merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi ve İslâmi kesimden entelektüellerle cemaat liderleri gibi kamuoyu önderlerinin görüşlerinin hepsi büyük bir yapbozun parçalarıdır. Yapbozun hangi parçası eksik olursa olsun, bu eksiklik İslâmi kesimle ilgili olguları anlamamıza engel olacak veya anlayışımızı eksik kılacaktır. Bana göre, bugüne kadar yapılan çalışmalarda, büyük önemiyle ters orantılı bir şekilde, en az dikkate alınan yapbozun parçası; İslâmi kesim içinde beyan edilen görüşler ve kabul edilen taktiklerin sosyal-siyasi süreçlerdeki rolü olmuştur. Genelde, İslâmi kesim, küreselleşme ve modernleşme süreçleriyle değişen pasif bir konumda veya bu değişime karşı salt direnç gösteren anlamda reaksiyoner bir konumda tarif edilmiştir. İslâmi kesimin iç karar ve taktiklerinin, toplumsal ve siyasi süreçler için öneminin yadsınmadığı çalışmaların birçoğunda da bunların detaylı irdelemesi yapılmamış ve diğer olgularla bunların birleşiminin oluşturduğu sinerjiye gereğince dikkat çekilmemiştir. İslâmi kesimin iç süreçlerine ve kavramlarına nüfuz etmeyi önceleyen hermenötik yaklaşımların eksikliğinin, bunun bir sebebi olduğu kanaatindeyim. Bu yüzden, bu çalışmada, hermenötik yaklaşımla İslâmi kesimin iç süreçlerine ve kavramlarına nüfuz etmeye özel bir önem veriyorum.

Burada bir hususa dikkat çekilmesi gerekmektedir. Türkiye'deki İslâmi kesimin içinde birçok entelektüel ve birçok cemaat lideri vardır. Bir kitabın bunların hepsini kapsaması olanaksızdır. Bu yüzden, İslâmi kesimin iç süreçlerini "örneklendirdiğime" başlıkta özellikle dikkat çektim. Bu, aynı zamanda, İslâmi kesimin içinde benim ele almadığım daha birçok fikir önderi, cemaat lideri, entelektüel olduğu; bunlardan birçoğunun görüş ve taktiklerinin de İslâmi kesim(ler)in -ki bu kesim(ler) çok parçalıdır- geçirdikleri değişim açısından önemli olduğu anlamına gelmektedir. Diğer yandan gerek bu bölümde gerekse önceki bölümlerde ele aldığım örnekleri rastgele seçmediğimi de vurgulamalıyım. İlk bölümde ele alınan Abduh -ve hocası Afgani- İttihat Terakki dahil geniş bir kesimde etkili olmuş entelektüellerdir. İkinci bölümde ele alınan Nursi, Türkiye'deki en büyük -hem takipçi sayısı hem kurduğu kurumlar açısından- cemaat(ler) olan Nurculuğun kollarının fikri ve taktiksel temellerini atmıştır. Nursi'nin başarısının, Nurculuk dışındaki diğer cemaatleri de bu taktikleri uygulamaya -örneğin takım elbiseli, tıraşlı dindar bireyleri teşvik- sevk ettiğini söyleyebilirim. Gülen Cemaati'nin Nursi'nin fikir ve taktikleri üzerinde yükselmesi de Nursi'nin etkisinin önemini göstermektedir. Bu bölümde ele alacağım Ankara Okulu ise Türkiye'de gittikçe yayılan; belli bir mezhebe bağlı -mezhepçi/mezhepli- olmayan, bireyci, demokratik değerlerle uyumlu, akılcılığa önem atfeden, Ehli Sünnet paradigmadan bağımsız bir İslâm anlayışını temsil etmektedir. Ankara Okulu ismiyle ele alacağım entelektüeller böyle bir İslâm anlayışının yegâne savunucusu değilseler de bu görüşlerin yayılmasında ön plana çıkan isimler arasındadırlar ve önemli etkileri olmuştur/olmaktadır. Daha önce yazılan sosyoloji ve siyasal bilimlerle ilgili bir kitapta ele alınmamış olmaları da onları seçmemin nedenlerinden birisidir.

Ankara Okulu'nun ortaya attığı fikirler; İslâmi kesimin kamusal alana çıkışı, küreselleşen kültüre nasıl tepki verileceği, kadınların geleneksel rollerinin sorgulanması gibi sosyoloji ve siyaset açısından önemli konularla ilgilidir. Bu konuyu değerlendirirken psikolojideki "bilişsel zıtlık" teorisine tekrar başvuracağım. İslâmi kesimin "içinde" olan-biteni çözümlemenin, İslâmi kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine vereceği tepkiler açısından neden önemli olduğu; teolojinin, nasıl sosyal ve siyasal süreçler açısından hayati olabildiğini göstermek, bu bölümün ve bu kitabın önemli hedeflerindendir.

1. Ankara Okulu ile Kimleri Kastediyorum?

Ankara Okulu ifadesiyle genelde Ankara İlahiyat Fakültesi’nde görev yapan, yapmış veya okumuş olan; klasik Ehli Sünnet paradigmaya bağlı olmadan, İslâm hakkında görüşler ileri süren ilahiyatçı entelektüeller anlaşılmaktadır. “Ankara Okulu” ismi bu entelektüellerin kendilerinin koyduğu bir isim değildir. Bu entelektüellerin hepsinin Ankara İlahiyat’la ilişkili olmaları, ayrıca bu entelektüellerin ve onların fikirleriyle paralellikler taşıyan Fazlur Rahman gibi isimlerin bazı kitaplarının Ankara Okulu Yayınları’ndan basılmış olması, bu isimle anılmalarına sebep olmuştur. Burada iki hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi, Ankara İlahiyat’taki bütün akademisyenler burada ele alacağım kişilerle aynı fikirleri paylaşmadıkları gibi, burada ele alacağım kişiler birlikte hareket eden, her konuda ortak fikirlere sahip kişiler de değildir. Fakat bu kişilerin, toplumsal açıdan etkileri olan ortak fikirleri vardır ve birlikte bir grup olarak ortak hareket etmeseler de birbirleri üzerinde de belli bir derecede etkileri olmuştur. İkincisi, -burada ele aldığım kişilerin fikirlerine paralel sayılabilecek birçok yayını olan- Ankara Okulu Yayınları’nın sahibi, burada bahsedilen şahıslardan ayrıdır ve bu kişilerin bu yayınevinin tüzelkişiliğiyle bir ilgileri yoktur. Fakat bu kişiler ve burada bahsedilecek fikirlerinin birçoğu “Ankara Okulu” ismiyle ilişkilendirilmektedir. Benim de bu başlık altında incelediğim kişiler, kendileriyle yaptığım görüşmelerde, bu isimlendirmenin kullanıldığım, Ankara İlahiyat’la ilişkilerinden dolayı bu ismin normal olduğunu ve kendilerinin bundan bir rahatsızlık duymadıklarını dile getirdiler.[585] Bu yüzden ben de bu ismi kullandım.

Bu kitapta “Ankara Okulu” diye nitelendirilebilecek kesimden beş kişiyi ele alıp inceleyeceğim. Bunlardan ikisi Ankara İlahiyat’tan emekli profesörler; Mehmed Said Hatiboğlu ve Hüseyin Atay’dır. Diğer iki tanesi halen Ankara İlahiyat’ta profesörlük yapan Hayri Kırbaşoğlu ve İlhami Güler’dir. Beşinci isim ise Ankara İlahiyat’tan doktorasını alan, Başkent Kadın Platformu’nun kurucularından ve bir dönem başkanlığını yapmış olan Hidayet Şefkatli Tuksal’dır. Ankara İlahiyat’la halen ilişkili olan veya bir dönem ilişkisi olmuş olan; Ortodoks-Ehli Sünnet görüşlere bağlı olmadan fikirlerini beyan eden, İslâmi kesimden entelektüel tanımına uyan kişiler bu beş isimle sınırlı değildir. Mustafa Öztürk, Ömer Özsoy, Adil

Çiftçi ve başka isimleri de bu listeye eklemek mümkündür ama ben bahsettiğim beş kişiyle araştırmamı ve görüşmelerimi sınırlandırdım.

Bu beş kişinin hepsinin ortak özelliklerinden biri, İslâm âlemini (Doğu'yu) ve Batı'yı iyi biliyor olmalarıdır. Beş ismin hepsi en az Arapça ve İngilizce'yi bilmektedir. İslâm ülkeleriyle olduğu kadar Batı ülkeleriyle de irtibat kurmuşlar; yurtdışına misafir akademisyen veya akademik faaliyetlere katılımcı olarak gitmişlerdir. İslâm dünyasının içinde tespit ettikleri sorunlarda, -demokratik hak eksiklikleri veya kadın haklarında eksiklikler gibi- aktivist olarak mücadele etmek, sadece akademik yayınlarla sınırlı olmayan bir tepkisellik de bu beş kişinin ortak özelliğidir. Ankara Okulu'nun etkilerine ve temel fikirlerine geçmeden bu beş kişiyi kısaca tanıtmakta fayda görüyorum.

1- Mehmed Said Hatiboğlu: 1933 doğumludur. 1958'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Daha sonra burada doçent ve profesör oldu. Temel alanı hadistir. Arapça, İngilizce dışında iyi derecede Fransızca bilmektedir. İslâm teolojisi alanındaki, Türkiye'deki en zengin özel kütüphanelerden birine sahiptir. Bazı kitapları şunlardır: *Siyasi-Içtimai Hâdiselerle Hadis Münasebetleri, İslâmi Tenkid Zihniyeti* ve *Hadis Tenkidinin Doğuşu, Hilafetin Kureyşiliği, Hadis Tedkikleri*. Bazı makaleleri şunlardır: *Hz. Aişe 'nin Hadis Tenkidciliği, İslâm 'ın Aktüel Değeri Üzerine, Müslüman Alimlerin Buhari ve Müslim 'e Yönelik Eleştirileri*. Burada bahsedilecek olan fikirlerin İslâmi entelektüel çevrede yayılmasında önemli rolü olan İslâmiyat dergisinin editörlüğünü yapmıştır. 2000 yılında emekli olmuştur ve akademik çalışmalarına devam etmektedir.[586]

2- Hüseyin Atay: 1930 doğumludur. Liseyi Bağdat'ta bitirdikten sonra 1954 yılında Bağdat İlahiyat Fakültesi'nden birincilikle mezun oldu. 1956 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Kürsüsü'ne asistan olarak girdi ve bu okuldan emekli oldu. Temel alanı kelamdır. 1962-1964 arasında Kudüs Üniversitesi'nde Yahudi Teolojisi üzerinde çalıştı. 1965-1967 yılları arasında ABD'de Chicago Üniversitesi'nde, 1974-1975 yılları arasında ABD'de Harvard Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulundu. 1989'da Suudi Arabistan'da Kral Fahd Petrol ve Madenler Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak ders verdi. 1980-1982 arası Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin dekanlığını yaptı. Bazı kitapları şunlardır: *Ehli Sünnet ve Şia, İslâm 'ın İnanç Esasları, Kuran 'a Göre*

Araştırmalar, Farabi ve Ibn Sina 'ya Göre Yaratma, Kuran 'a Göre İslâm 'ın Temel Kuralları. Ayrıca Kuran'ın Türkçe tercümesini de yapmıştır.[587] Akademik çalışmalarına devam etmektedir.

3- Hayri Kırbaşoğlu: 1954 doğumludur. Ankara Üniversitesinden 1978'de mezun oldu, doktorasını da aynı fakültede yaptı, halen aynı fakültede profesör olarak görevini sürdürmektedir. Temel alanı hadistir. Suudi Arabistan'da, İmam Muhammed bin Suud

Üniversitesinde 1985-1987 yılları arasında öğretim üyeliği yaptı. Halen Arap kanallarına televizyon programları yapmaktadır. Bazı kitapları şunlardır: *İslâm Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*. İslâmiyat dergisi yayın kurulu üyeliği yapmıştır.[588]

4- İlhami Güler: 1959 doğumludur. 1985 yılında Ankara Üniversitesinde lisans öğrenimini tamamladı, halen bu üniversitede profesör olarak görevini sürdürmektedir. Temel alanı kelamdır. Mısır'da Kahire Üniversitesi'nde araştırmalarda bulundu. Viyana Üniversitesi'nde de kısa bir süre ders verdi. Bazı kitapları şunlardır: *Sabit Din Dinamik Şeriat, Politik Teoloji Yazıları, İman Ahlak İlişkisi, Özgürlükçü Teoloji Yazıları, Direniş Teolojisi*. İslâmiyat dergisi yayın kurulu üyeliği yapmıştır.[589]

5- Hidayet Şefkatli Tuksal: 1963 doğumludur. 1985'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Temel alanı hadistir. Hadis alanındaki doktorasını 1998 yılında, *Kadın Aleyhtarı Rivayetler Üzerinde Ataerkil Geleneğin Tesirleri* isimli teziyle bitirdi. Doktora danışmanlığını Hayri Kırbaşoğlu yapmıştır. 1995 yılından beri kurucularından olduğu Başkent Kadın Platformu'nda aktif olarak çalışmaktadır. Pekin'deki Kadın Konferansı'nın ardından kurulan bu platform, hem İslâmi kesimden kadınları bir sivil toplum kuruluşu olarak örgütlemekte hem de kadın hareketleri ile dindar kesim/kurumlar arasında köprü kurmaya çalışmaktadır. *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneği'ndeki İzdüşümleri* isimli kitabı ve birçok makalesi yayımlanmıştır. İslâmiyat dergisinde -çok aktif çalışmadıysa da- yayın kurulu üyeliği yapmış ve makalelerini yayımlamıştır.[590]

2. Ankara Okulu'nun Etkisi ve Önemi

Ankara Okulu, Ortodoks-Ehli Sünnet yorumlara bağlı olmadan İslâm'ı anlama yaklaşımının Türkiye'de yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Bahsedilen akademisyenler, birazdan göreceğimiz fikirlerinin orijinal olduğunu, İslâm düşünce tarihinde ilk defa söylendiğini savunmamaktadırlar. Tam tersine Kuran'a, Peygamber'e, Peygamber'in yaşadığı çağa veya dört halife dönemine atıflar yaparak; yani 2. ve 3. asırda kurulan yaygın Ehli Sünnet dört mezhepten ve tarikatların kurumsallaşmasından öncesine de atıflar yaparak fikirlerini temellendirmeye çalışmaktadırlar.[591] Daha önceden incelenen Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani de Ankara Okulu'na benzer fikirleri seslendirmişlerdir. İslâm âleminde onların fikirlerine benzer fikirler önceden savunulmuş olsa da onların, Türkiye'de -ilerleyen sayfalarda- bahsedilecek fikirlerini ifade ettikleri dönemde, bu fikirler yaygın değildi. İslâmi kesimin kurumsallaşmış yapıları olan etkin cemaatlerin hemen hepsi Ehli Sünnet görüşe bağlıdırlar. Diyanet ise devletin hassasiyetlerine aykırı olmamak kaydıyla Ehli Sünnet görüşe uygun eğitim vermekte ve fikirler beyan etmekteydi. Böylesi bir ortamda, Ankara Okulu'ndan olan kişilerin beyan ettiği fikirlerin birçoğunu, pek çok kişi, ilk defa duydu ve bu fikirler hayli tepki gördü ve hâlâ görmektedir. Fakat zamanla bu fikirler halk arasında yayıldı ve birçok taraftar da buldu.

Burada, bu fikirlerin hangi süreçlerle bu kişilerden topluma yayıldığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle bu kişiler bir üniversitede ders vermişlerdir ve vermektedirler; ders alan talebelerden bu fikirlerden etkilenenler (bu etkilenme bu fikirleri kısmen kabul etme şeklinde de olabilir), bu etkiyi daha geniş kitlelere aktarmaktadırlar. Bu talebelerin bir kısmının üniversite hocası, bir kısmının okullarda din dersi öğretmeni, bir kısmının imam gibi din görevlisi olduğuna; sonuçta Ankara Okulu'nun "kitleleri etkileyen kişileri etkileyen" kişiler olduğuna dikkat edilmelidir. Ankara Okulu'ndan bu kişilerin yazdıkları kitaplar ve makaleler, yönettikleri tezler, katıldıkları konferans ve seminer gibi etkinliklerle diğer ilahiyat fakültelerindeki meslektaşlarına da; yani "diğer üniversitelerdeki kitleleri etkileyecek kişilere" de etkide bulunmuşlardır. Bu kişilerin etkide bulundukları kişilerden bir kısmının, medya aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmış olması da önemlidir. Örneğin, medya (görsel ve yazılı basın) ve kitapları aracılığıyla geniş kitlelere en çok ulaşmış kişi olduğu söylenebilecek olan Yaşar Nuri Öztürk; Hüseyin Atay'ın, kendisinin beyan ettiğine benzer fikirleri Türkiye'de yüksek sesle ifade eden ilk kişi

olduğunu söylemekte ve ondan alıntılar yapmaktadır. [592] Atay ve Hatiboğlu ile yakın dost olan Bayraktar Bayraklı (yüksek trajlı gazetelerden Habertürk'te yazmakta ve sıkça televizyon kanallarında gözükmektedir) da Atay ve Hatiboğlu'nun fikirlerine yakın görüşler beyan etmektedir.[593] Yaşça Atay ve Hatiboğlu'ndan daha genç olan ve onların talebeleri olan Güler ve Tuksal; Atay ve Hatiboğlu'nun -kendi tespit ettikleri kadarıyla- İslâm'ın, Ortodoks-Ehli Sünnet yaklaşıma bağlı kalınmadan anlaşılmasının örneklerini oluşturan birçok fikri, akademisyen olarak, Türkiye'de ilk söyleyen kişiler olduğunu belirtmektedirler. Tuksal, bugün benimsediği birçok fikri ilk olarak Atay'dan talebeyken duyduğunu, talebeliği döneminde bu fikirlerin değerini -talebelerin çoğu gibi- takdir edemediğini; diğer talebelerle beraber, Atay'ın fikirlerini, devletin tezlerine yakın olduğu için -örneğin medreselerin aleyhine izahlarını- kabul etmediklerini söyledi. [594] Güler de 1960'lardan itibaren Kuran'dan yola çıkıp "mezhepçi düşünce"ye bağlı olmadan İslâmi konularda fikir beyan eden ve birçok akademisyeni etkileyen ilk akademisyenin Atay olduğunu, Atay'ın etkisini çok önemli bulduğunu beyan etti. Aynı şekilde hocası Hatiboğlu'nun da savundukları fikirlerin yayılmasında yüksek etkisine dikkat çekti.[595]

Bu kişilerin diğer bir etki şekli yaptırdıkları tezlerle akademik dünyada (kitleleri doğrudan ve dolaylı etkileyen kişilerde) belli fikirlerin oluşmasına katkıda bulunmuş olmalarıdır. Kırbaşoğlu'nun yönettiği tezleri buna örnek verebilirim.[596] Bunlardan biri, Kırbaşoğlu'nun tezine danışmanlık yaptığı, Ankara Okulu içinde incelediğim Tuksal'ın, "erkek merkezli yorumlar" ve "uydurulmuş hadisler" ile kadın aleyhine bir durumun -din istismar edilerek- oluşturulduğuna dikkat çektiği çalışmasıdır. Kırbaşoğlu'nun yönettiği diğer bir tez Ali Durmuş'un Mehdi hakkındaki hadislere ilişkin çalışmasıdır. Kitap olarak da basılan bu tezde, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde birçok cemaatin çok istismar ettiği Mehdi konusunun, siyasi endişelerle uydurulmuş hadislere dayandığı savunulmaktadır.[597] Tuksal'ın çalışması, "din"e referansla oluşturulmuş kadın konusuyla ilgili bakış açılarının ve durumların "dinsel" meşrulaştırmalarını sarsacak bir çalışmadır; Durmuş'un çalışması ise birçok cemaatin üzerine bina edildikleri bir inancın temellerini sarsacak bir çalışmadır. Kırbaşoğlu gibi Hatiboğlu, Atay ve Güler de yaptırdıkları tezler vasıtasıyla etki sahibidirler.

Fikirleri dışında, ele alınan şahısların diğer bazı özelliklerinin vurgulanması da Ankara Okulu'nun etkinliği hakkında bilgi verecektir. Hatiboğlu birkaç kez Diyanet İşleri Başkanı olmak için teklif almış olmasına rağmen; İslâm kültürüne akademik çalışmalarıyla yapacağı katkıya ara vermesi gerekeceği, ayrıca devletin hassasiyetlerinin ve kanunların, akademik özgürlüğünü kısıtlayacağı gerekçesiyle bu teklifleri reddetmiştir.[598] Atay ise Ankara İlahiyat'ın dekanlığını yaptığı 1981 yılında, 12 Eylül yönetimine, din derslerinin tevhidi tedrisat mantığına göre mecburi olması gerektiğine dair bir rapor vererek, din derslerinin mecburi olması gibi çok kritik bir konuda etkili olmuştur. (Atay Chicago Üniversitesi'ndeyken tevhidi tedrisatı incelemişti.)[599]

İslâmiyat dergisi, Ankara Okulu'nun etkinlik araçlarından birisi olmuştur.[600] 1980'lere dek, ilahiyat konularının, belli bir cemaatin veya mezhebin görüşlerine bağlı kalınmadan tartışıldığı, etkili bir akademik dergi yoktu. 1980'li yıllarda kurulan, Hikmet Akgül'ün sponsoru olduğu İslâmi Araştırmalar dergisi böylesi bir eksikliği gidermek amacını güdüyordu. Bu derginin editörü Hatiboğlu'ydu. İdari anlaşmazlık üzerine, Hatiboğlu'nun da içinde olduğu bir grup bu dergiden ayrılarak İslâmiyat dergisini 1990'ların başında kurdu. İslâmiyat'ın editörü olan Hatiboğlu, İslâmiyat dergisiyle; "kimsenin boyunduruğu altında ve maddi hiçbir beklenti içinde olunmadan" ilahiyat ile ilgili birçok konunun ilk defa akademik ciddiyetle ele alındığını ifade etmektedir.[601] Güler, İslâmiyat dergisinde yazı yazan herkesin geleneğe aynı düzeyde eleştirel yaklaşmadığını belirtmektedir. Diyanet'in içinde görevli olan Başkan Mehmet Görmez, ayrıca Emin Özafşar, Bünyamin Erul, Ali Dere gibi isimlerin geleneksel yapıya kendilerine göre daha az eleştirel yaklaştıklarını; kendisinin, Hatiboğlu'nun, Ömer Özsoy'un, Mustafa Öztürk'ün, Adil Çiftçi'nin ve Tuksal'ın ise geleneksel anlayışa daha eleştirel yaklaştıklarını söylemektedir. Kırbaşoğlu'nu ise eleştirellik dozunda bu iki grubun ortasında bir yerlerde gördüğünü ifade etmektedir.[602]

Bugün siyasal İslâm'ın önemli aktörlerinin, İslâmiyat dergisinden ne kadar etkilendiğini tam olarak tespit etmek hayli güçtür. Güler, AKP'de uzun dönem bakanlık yapan ve dergiye yazılar yazan Mehmet Aydın'ın, bağımsız olduğunu ama dergiyi etkileyip kendisinin de etkilenmiş olması gerektiğini söylemektedir. AKP'deki etkili bazı isimlerin bugünkü

çizgilerine gelmelerinde, İslâmi kesimden birçok entelektüelin takip ettiği İslâmiyat'ın önemli etkisi olduğuna inandığını, fakat bunu ispat etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ayrıca Tayyip Erdoğan hapisteyken, İslâmiyat dergilerinin istendiği ve kendisine gönderildiğini ama etki düzeyi hakkında bir iddiada bulunamayacaklarını ifade etmektedir.[603]

Sonuçta dergi çıkartmak, kitap yazmak, ders vermek, tez yönetmek, medya veya konferans gibi araçlarla kitlelere ulaşmak ve de kitlelere ulaşan, kitleleri etkileyen kişileri bahsedilen faaliyetlerle etkilemiş olmak; Ankara Okulu'nun etkinliğini belirleyen ve görüşlerinin yayılmasını sağlayan araçlar olmuştur.

3. Ankara Okulu'nun Temel Fikirleri

Tek bir merkeze bağlı olmadan, birbirlerinden bağımsız hareket eden, entelektüel özgürlüklerinin korunmasına özel önem atfeden ve birbirlerinden farklı yaklaşımları da olan kişileri belli ortak fikirler etrafında tarif etmenin belli zorlukları vardır. Bahsedilen beş kişinin kitap ve makalelerini okuduktan sonra hepsinde ortak gördüğüm dört temel görüş tespit ettim ve bunları kendilerine de okuyup onaylattım. Bunlar şu dört maddedir:

1- İslâm'ın bir mezhebe bağlı olmadan anlaşılması daha doğrudur. Bir konuda bir mezhep, diğer konuda başka bir mezhep doğru olabilir. Dini doğru anlamak hiçbir mezhebin ve tarikatın tekelinde değildir. Dolayısıyla dışlayıcı, mezhepçi ve tarikatçı yaklaşımlar hatalıdır.

2- İslâm'ı doğru anlamak için hadis eleştirisi çok önemlidir. Peygamber'e atfedilerek birçok hadis uydurulmuştur. Hadis eleştirisi, Peygamber'i iftiralardan korumak, İslâm ile ilgili yanlış algıları düzeltmek, dini akıldan uzaklaştırmaları, erkek merkezli yorumları ve din istismarlarını durdurmak için hayati bir konudur.

3- Dinin kaynağı olarak Kuran'ın daha çok öne çıkartılması gerekmektedir. Hadis eleştirisinde ve din istismarlarını durdurmada da çare Kuran'a yönelmektir.

4- Din istismarı, uydurma hadisler ve Müslümanları içinde oldukları yanlışlardan kurtarmakla ilgili eleştiriler; modernlikten hareketle değil, "İslâm'ın gerçeklerinden hareketle yapılmalıdır. Din adına ortaya sürülen yanlışları ve din istismarlarını ortaya çıkarmak; dinde kaos oluşturmak veya dini tahrif etmek değil, dine hizmettir.

Birinci maddede belirtilen husus, bireylerin belli dinsel otoritelerden bağımsızlaşması, kendi görüş ve fikirlerini oluşturmaları, kısacası bireyselleşme açısından önemlidir. Bu yaklaşım, Türkiye'deki egemen büyük cemaatlerin ve tarikatların temel yaklaşımlarına kökten aykırı olduğu için cemaatler ve tarikatlardan bağımsızlaşma anlamında bir bireyselleşmeye de yol açıcı niteliktedir. Mezhepçi görüşün en önemli iddiası bireylerin "mezhep mukallidi" (mezhep taklitçisi) olması gerektiğidir. Mezhebi taklidin tartışılmaz kılınması için ise mezheplerce önemli kabul edilen kişileri aşırı yüceltme olmuştur. Oysa Ankara Okulu, bu tartışılmaz kabul edilen kişilere ve onların tartışılmazlığına karşı eleştiri oklarını yöneltmiştir. Örneğin Kırbaşoğlu'nun, Ehli Sünnet'teki "nasçı yaklaşım"ın ve "Sünnet"in standart, sabit bir norm haline getirilmesinin en önemli teorisyeni İmam Şafii'nin yaklaşımını eleştirdiği makale ve kitapları buna örnektir.[604]

İkinci maddede belirtilen hadis eleştirisi birinci maddeyle de ilişkilidir, çünkü hadislerin Ehli Sünnet'teki mevcut otoritesinin belirlenmesi mezheplerce olmuştur. Hadis eleştirisi, Ankara Okulu'nun eserlerinde ve etkilerinde en çok öne çıkan hususlardandır. (Bu konuyu teolojik boyutu dışında da düşünmek ve Ankara Okulu'nun yaklaşımlarını kabul edenlerde, yaklaşımlarının ortaya çıkaracağı sosyal sonuçlara dikkat etmek gerekir.) Burada ele alınan Hatiboğlu, Kırbaşoğlu ve Tuksal'ın temel çalışma alanlarının hadis olduğuna dikkat edelim. Atay ve Güler'in temel çalışma alanları ise kelamdır; fakat kelamcılar "usul-ü din" (dinin nasıl anlaşılacağıyla ilgili metodolojinin belirlenmesi) konusunu kendi alanları olarak kabul ederler, yani hadislerin dindeki otoritesinin ne olduğu/ne olması gerektiği, bir kelam konusudur da. Mezhep ve hadisler ile ilgili bu eleştirileri yapanların, en temel mezhep ve hadis kaynaklarını Arapça orijinal kaynaklarından okuyan ve temel çalışma alanları hakkında görüş beyan eden kişiler olduklarına dikkat edilmelidir. Diğer yandan bu beş kişinin, mevcut hadis kaynaklarına eleştiri dozunda belli farklılıklar olduğunu da belirtmeliyim. Örneğin Atay'ın hadislere yaklaşımının, Kırbaşoğlu'ndan daha eleştirel bir noktada olduğunu söyleyebilirim.[605]

İlk iki maddede belirtilen hususların kabulü üçüncü maddeyle ilgili sonucu, yani Kuran'ın ön plana çıkmasını doğurmaktadır. Ankara Okulu'nun yayınlarında mezhepçiliğe karşı eleştirinin sonucu olarak

mezhepçi çizgide bilgileri aktaran ilmihal kitaplarının eleştirildiğine tanık olmaktayız. Kırbaşoğlu'nun, İslâmiyat dergisinde "derinliksiz dindarlık", "erkek egemen dindarlık", "anakronik dindarlık", "daraltılmış kulluk", "psikopatolojik dindarlık" gibi tanımlarla eleştirdiği dindarlık tipi de ilmihal merkezli bir dindarlık anlayışı olmuştur.[606] Hatiboğlu'nun, Türkiye tarihinin en çok satış yapmış olan kitaplarından biri olan Ömer Nasuhi Bilmen'in ilmihal kitabını[607] ve Türkiye'nin en çok satış yapmış kitaplarından bir diğeri olan Hüseyin Hilmi Işık'ın Saadet-i Ebediyye ilmihal kitabını (Işık, Türkiye Gazetesi, TGRT televizyonu, İhlas Holding gibi kurumları kuran Işıkçılar Cemaati'nin vefat etmiş lideri, bu kitapsa bu cemaatin en temel kitabıdır) eleştirmiş olması da ilmihal kitabı -mezhepçilik- eleştirilerine örneklerdir.[608] Ortodoks-Ehli Sünnet anlayışta olanların en güvenilir hadis kitapları olarak değerlendirdikleri Buhari ve Müslim gibi kitapların içinde de "uydurulmuş hadisler" olduğu Ankara Okulu'nun ortak kanaatidir. Ortodoks-Ehli Sünnet anlayışın en temel kaynakları olarak gösterilen ilmihal ve hadis kitaplarının otoritesinin sarsılması ise Kuran'ı ön plana çıkarmaktadır. Tuksal, 1970'ler-1980'ler ve sonrasında Türkiye'de, Kuran tercümesi (meâl) okunmasının yayılmasını -bunun başta hayli tepki görüp, sonra bu tepkilerin azaldığını belirterek-kritik bir aşama olarak değerlendirmektedir.[609] Ankara Okulu'nun ve benzerlerinin, ilmihal ve hadis kitaplarının otoritesini zayıflatmaya yönelik fikirleri, Kuran'ın meâlinin okunulabilir, ulaşılabilir olmasının yaygınlaşmasıyla birleşince; Kuran'ın ön plana çıkması süreci pekişti. Bunun sonuçlarından biri İslâmi kesim içinde bireyci İslâm anlayışlarının artması oldu. Birçok kişi, mezheplerdeki detayları kendilerine aktaracak kişilerden ve Arapça'yı bildiği için bu kaynaklardan aldıkları bilgileri önce özümseyip sonra aktaracak cemaat liderlerinden, tarikat şeyhlerinden bağımsız, din konusunda kendi anlayışını belirleyebileceğini düşünmeye başladı. Hıristiyanlık'ta da bireyciliğin Protestanlık'la ilişkili olmasının önemli sebeplerinden ikisi; Protestanlığın Kilise'nin dindeki otoritesini kırması ve Luther'in İncil'i Almanca'ya tercüme etmesiyle İncil'in bireylerce -Kilise'nin aracılığı olmadan- ulaşılabilir bir kitap haline gelmesidir. Ankara Okulu'nun ve benzerlerinin yaklaşımı olan Ehli Sünnet kaynakların ve yorumların dindeki mutlak otoritesinin kırılması, yaygınlaşan Kuran tercümesinin okunmasıyla birleşince (Atay'ın Kur'an

tercümesi[610] ve İlhami Güler'in Ömer Özsoy'la beraber yazdığı *Konularına Göre Kur 'an*[611] kitabı vardır), İslâmi kesim içinde yükselen bir bireyselliğin itici unsurları oldular.[612]

Ankara Okulu, eleştirilerini yaparken kadınların kamusal alana çıkmasının serbest olması; resim, heykel, müzik gibi sanatların engellenmemesi gibi fikirleriyle modernlik, sekülerlik, Batıcılık ve Kemalizm adına İslâmi kesime yöneltilen eleştirilerin aynısını tekrar ediyor gibi gözükebilir. Fakat onlar Batıcı yaklaşımları da Kemalist ideoloji adına İslâmi kesimlere baskıları ve totaliter uygulamaları da eleştirmiş; Batıcı veya Kemalist saflarda yer alarak pozisyon belirlememişlerdir.[613] Ankara Okulu'nun, salt -çok tartışılan- İslâmi görüşleri temelinde eleştirilerini yapmış olması ve bahsedilen görüşlerini beyan etmiş olması önemlidir. Eleştirinin "içten" olması, İslâmi kesimden bir kısım insanlar için de bu eleştirilerin kabul edilebilir olmasını sağlayan unsur olmuştur. İslâmi kesimden, özellikle cemaatlere bağlı birçok kişiye göre ise Ankara Okulu'ndan ilahiyatçılar, gereksiz tartışmalar çıkartarak İslâmi kesim içinde lüzumsuz bir kaosa sebebiyet vermişlerdir.[614] Fakat Ankara Okulu'na göre yaptıkları hareket İslâm açısından faydalıdır. Çünkü birincisi İslâm'ın gerçekleri açığa çıkmaktadır; ikincisi dinin içindeki din istismarcılarının istismarı deşifre edilmektedir; üçüncüsü dinde olmayan şeyler yüzünden dine getirilen eleştiriler cevaplanmaktadır; dördüncüsü ise hurafeler, uydurmalar yüzünden dinden uzak duran kesimlerin dine yaklaşması sağlanmaktadır.

İslâm adına eleştirilerini yapmak ve aktivist bir ruhla fikirlerini yaymaya çalışmak, Ankara Okulu başlığında ele aldığım beş ilahiyatçının ortak özelliğidir. Hatiboğlu'nun dergi editörlüğü, Atay'ın tüm tepkilere karşı fikirlerini değişik vasıtalarla seslendirmesi, Kırbaşoğlu ve Güler'in sosyal aktivitelere heyecanla katılmaları, Tuksal'ın Başkent Kadın Platformu'ndaki rolü; ele aldığım kişilerin aktivist yapılarının ve İslâmi kesimin içinde yüksek sesle fikirlerini ifade etmelerinin örnekleridir.

Bahsedilen ortak özelliklere karşı "tarihsellik" (Kuran'ın ve Sünnet'in tarihin belli bir dönemiyle ve yeriyle ilişkisinden hareketle İslâm'ı yorumlama) gibi diğer önemli bir konuda, ele aldığım kişilerin ortak bir fikirleri olmaması sebebiyle, ortak fikirlerini değerlendirdiğim bu başlıkta

bu konuyu ele almadım. Önümüzdeki başlıkta, Fazlur Rahman’ın etkisiyle beraber bu konuya da değineceğim.

4. Ankara Okulu’nun Referansları

Ankara Okulu’nun temel referans kaynağının Kuran olduğu önceki sayfalarda görüldü. Bunun yanında, İslâm’ın ilk dönemlerinde ileri sürülen görüşler ve yapılan uygulamalar da Ankara Okulu’nun atıf yaptığı ve fikirlerini temellendirmekte kullandıkları kaynaklardır.

Ankara Okulu başlığında ele aldığım kişiler, ilahiyatçı kimlikleriyle çalışma alanlarının gereği olarak, İslâm’ın ilk dönemlerindeki tartışmaları ve tarafların kendi görüşlerini desteklemek için ileri sürdükleri argümanları iyi bilmekte ve bu bilgilerini, tezlerini temellendirmede kullanmaktadırlar.

Atay, İslâm’ın üçüncü asrında, siyasetin aldığı kararla Mutezile’nin yasaklanmasını, İslâm dünyasının içindeki özgür tartışma ortamının durmasında önemli bir dönüm noktası olarak görmektedir. Atay hadisçiliğin, mezhepçiliğin, tasavvufçuluğun her birinin Kuran’dan insanları daha fazla uzaklaştırdığını belirtmektedir. Atay’a göre bireylerin kendi şahsiyetleri adına seçimlerini yapabildiği, mezhepçiliğin olmadığı İslâm’ın ilk dönemleri; mezhepçiliğin ve taklitçiliğin hâkim olduğu sonraki dönemlerden “gerçek İslâm”a daha yakındı.[615] Atay’ın ifadeleri, teleolojik düşünce ile ideal toplumun, gelecekteki evrimsel basamaklarda oluşacağını savunan görüşlere zıt bir şekilde ideal toplumun İslâm’ın ilk dönemlerindeki -geçmişteki- Altın Çağ’da gerçekleştiğini söyleyen Ehli Sünnet görüşe yakın gözükmektedir. Fakat burada bir referans noktası olarak Altın Çağ’ın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili farklı bir hermenötik yaklaşıma tanık olmaktayız. Atay’a göre ilk dönemlerde Kuran’ın ön planda olması, mezhepçiliğin olmaması asıl önemli konudur; Ehli Sünnet’in ön plana çıkardığı hususların çoğu Arap örf ve âdetleridir, İslâmiyet’in içeriğinde olmayan bu örf ve âdetler, “Sünnet” başlığıyla dinin içeriğine ilave edilmiştir. Kuran’da açıklanmayan hususlarda ise akıl ön plana çıkartılmalıdır, oysa Ehli Sünnet “taklitçiliği” ile akıl gölgelenmiştir.[616] Özgür seçime, akla önem veren ve Kuran’ı ön plana çıkaran bu yaklaşımın İslâm’ın ilk dönemlerindeki Mutezile ile önemli paralellikleri vardır. Nitekim Atay, kınayıcı bir ifade olarak “Mutezile” olmakla suçlanmıştır. Fakat Mutezile’nin ileri sürdüğü bazı yaklaşımları kullanmakla beraber,

Ankara Okulu’nda olanlar “Mutezile” veya başka bir mezhepsel etiketi kullanmaya karşıdırlar.

Ankara Okulu İslâm’ın ilk dönemlerindeki belli bir kişinin veya mezhebin taklitçisi veya devamı değildir. Fakat Kuran’ın yanında; ilk dönemlerdeki Kuran yorumlarına, ilk dönemlerdeki tarihsel olaylara ve kaynaklara da doğrudan atıflar yaparak fikirlerini desteklemektedirler. Örneğin Tuksal, kadınların hayata aktif katılımının İslâm’a uygunluğunu temellendirirken;[617] Hatiboğlu, İslâm’da din adamı sınıfının olmadığını ve tecritçi yaklaşımların İslâmi ideali temsil edemeyeceğini söylerken,[618] böylesi atıflarda bulunmaktadırlar.

Ankara Okulu, çalışmalarında Oryantalist kaynaklara da referans vermektedir. Tuksal, Oryantalizm’in farklı bir göz olduğunu, bu farklı göze ihtiyacımız olduğunu ve bu gözün bizi zenginleştireceğini söylemektedir.[619] Güler, Edward Said’in Oryantalizm yorumunda haklılık payı olduğunu, fakat Oryantalizm’e kategorik olarak karşı olmadıklarını, bu hususta analitik yaklaşılması gerektiğini ve içinde çok değerli tespitler olan Oryantalist çalışmaların “kategorik olarak reddedilmemesi gerektiği”ni ifade etmektedir.[620] Hatırlanacağı gibi Said, Batı’nın kendi pozisyonundan hareketle, yanlı bir şekilde Oryantalizm yaptığına ve taraflı önyargılarını çalışmalarına yansıttığına dikkat çekmişti.[621] Ehli Sünnet kesimden birçok kişi -ama bu kesimin hepsi değil- Oryantalizm’i kategorik olarak reddederken özellikle Said’e referans verirler. Ankara Okulu’nun çalışmalarında ise Ignaz Goldziher, Montgomery Watt ve Joseph Schacht gibi Oryantalistler’in çalışmalarına referanslar da vardır. Bu referanslar, bu kaynakları bütünüyle kabul etme anlamına gelmemekte; fakat Oryantalizm’e yönelik analitik bilimsel ayıklama yöntemi ile faydacı ve eleştirel yaklaşımın buluşturulmasını ifade etmektedir.

20. yüzyıldaki İslâm düşünürlerinden, Ankara Okulu’ndan bazı şahısları etkileyen, tartışmaların en çok odağı olmuş/olan düşünür ise Fazlur Rahman’dır. Daha önceden saydığım dört madde hususunda Ankara Okulu’ndaki herkesle Fazlur Rahman arasında -genel bir değerlendirmeyle- mutabakat olduğunu söyleyebilirim.[622] Fazlur Rahman’ın bunların dışındaki en tartışılan görüşü ise “tarihselcilik” olarak bilinen görüşüdür. Bu görüşe göre İslâm’ı anlamaya çalışan kişi, İslâm’ın belli bir dönemde belli bir bölgeye inmiş bir din olduğunu göz önünde bulundurmak zorundadır.

Buna göre temel İslâmi “ahlaki değerler ve amaçlar” süreklilik arz etmesi gerekirken, bunlara tabi olması gereken “hukuki kurallar ve araçlar” zamanın şartlarına göre değişebilir.[623] Örneğin, bu yaklaşıma göre öldürmek ve çalmanın yasak olması gibi temel ahlaki değerler ve amaçlar değişmezdir ama bu suçlara uygulanan cezalar değişebilir. Böylesi bir yaklaşımın, Sünnet’e/ hadislere referansla tespit edilmiş hususlara uygulanmasına, Ankara Okulu’nun tümünün destek verdiğini/vereceğini söyleyebilirim. Fakat Ankara Okulu içinde tartışmalı olan, Kuran’da geçen bazı hükümlerin de “tarihsel” olarak değerlendirilip, bunların dönemin şartlarına göre değiştirilip değiştirilemeyeceği konusunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin Atay, Kuran metnini temel alan bir yorumlamaya gidip böylesi bir yaklaşımdan uzak durmaktadır.[624] Diğer yandan Güler, Fazlur Rahman’ın yaklaşımına katılmakta; inanç ile ilgili konuların (ahiretin varlığı gibi), ibadetlerin (namaz gibi), haramların (domuz eti yememek gibi) zamana göre değişmez kurallar olduğunu; fakat öldürme ve çalma gibi suçlara verilen cezalar gibi hususların “tarihsel” olduğunu, aynı ahlaki ilkeler ve amaçlar (öldürmeme, çalmama) muhafaza edilmesi şartıyla bu cezaların değişebileceğini söyler.[625] Hatiboğlu da Kuran’ın büyük kısmının evrensel ilke ve gerçekler ihtiva etmesine rağmen bir bölümünün “mahalli hükümleri” de kapsadığını, kadınlarla ilgili kimi hükümler -günümüzde medeni hukukla ilgili olanlar da bunun içindedir- dahil “mahalli hükümler”in evrensel hükümler muamelesi görmemesi gerektiğini, yani bu hususta Kuran’da “tarihsel” hükümler bulunduğunu savunur.[626]

Fazlur Rahman’ın “tarihselcilik” ile attığı ve teolojik açıdan çok tartışılan bu adım, Müslümanların modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkide önemli farklar doğuracak niteliktedir. Fazlur Rahman’ın inşa etmeye çalıştığı, modern dönemin insanlarına seslenmeye çalışan yaklaşım; modernleşmenin sekülerleştirmesine tepkiyi ve İslâmi ontolojiyle eskatolojiye göre hayatın inşasına daveti içermektedir, fakat bunu yaparken İslâmi ontolojiyi ve ahlaki değerleri ön plana çıkarmakta, modernizmin oluşturduğu birçok habitusu (giyim şekilleri gibi) ve modern devletin hukuki kurallarını (İslâmi temel ahlaki değerlere aykırı düşmemek kaydıyla) ise tartışma konusu olmaktan çıkarmaktadır. İslâmiyat dergisinde yayımlanan bazı makaleler ve bu dergiyle aynı bünyedeki Kitabiyat Yayınevi, ayrıca Ankara Okulu Yayınları; Fazlur Rahman’ın fikirlerinin

Türkiye’de yayılmasında önemli araçlar olmuşlardır. Kırbaşoğlu’nun dediği gibi Ankara Okulu’ndan birçok kişi İslâm’ı anlamada Fazlur Rahman’ı önemsemektedirler fakat “tarihselciliğin nasıl anlaşılması gerektiği” gibi hususlar aralarında tartışmalıdır.[627]

Ankara Okulu’ndaki kişilerin etkilendiklerini ifade ettikleri modern dönemden başka isimler de vardır. Örneğin Güler ve Kırbaşoğu, Hassan Hanafi’nin fikirlerinin ve aktivizminin kendileri için önemli olduğunu beyan etmektedirler. Kırbaşoğlu, Roger Garaudy’i de önemli bulduğunu belirtmektedir. Ehli Sünnet hâkim anlayışa bağlı kalmadan İslâm’ı anlama ve modern sorunların bilincinde olarak çözümler üretmenin yanında, ezilenlerin yanında olan bir aktivizmi seslendirme Hanafi’nin -Güler ve Kırbaşoğlu’nun önemli buldukları- yaklaşımı olmuştur.[628] Burada saydıklarım elbette Ankara Okulu’nun fikirlerini beyan ederken tüm referans noktalarını kuşatıcı nitelikte değildir; fakat temel referans noktası olarak gözükenlere dikkat çekmeye çalıştım.

5. Ankara Okulu’nun Yaklaşımının Sanat Açısından Sonuçları

Ankara Okulu’nun sosyal açıdan önemli sonuçlar verecek bazı görüşlerine değinmekte fayda görüyorum. Örneğin okulun günümüzde hayatın birçok alanında karşımıza çıkan sanat ile ilgili görüşleri şu şekildedir: Ankara Okulu’nun hepsi İslâm adına yapılan bazı yanlış mezhep yorumları ve uydurma hadislerle müzik, resim ve heykel gibi alanlarda konulan yasakları eleştirmekte; bu dini açıdan hatalı yasakların, İslâm dünyasında sanatın ilerlemesine olumsuz tesirleri bulunduğunu ve birçok kişinin bu gibi yasaklar yüzünden İslâm’a uzak durduğunu beyan etmektedirler. Örneğin Hatiboğlu, Işıkçılar’ın lideri Hüseyin Hilmi Işık’ın rekor satışlı ilmihali Saadet-i Ebediyye kitabında; keman, ney, saz, ud, kaval gibi çalgıların çalınmasını ve bunlarla şarkı söylenmesini “haram” ilan etmesini sert bir üslupla (Işık’ın damadı ve takipçisi Enver Ören’in kurucusu olduğu TGRT televizyonunda bu tip yasakların gözetilmemiş olması yoruma muhtaçtır) şöyle eleştirmektedir:

> Sahifelerce süren bu kabil hezeyanları yeterli bulmayan Işık... Işık Efendi musikiden hiç anlamadığı halde konuşuyor. Sanki mecbur mübarek! Kalbi güzel sese kapalı bir kimseye bizler yine acımaktan başka bir şey yapacak değiliz. Bu zata, haklarında en ufak tenkid ileri sürülmemiş nice ud çalan âlim ismi versen, yine de sana kulağını tıkayacaktır. Zira onun kulak verdiği üstadlar başkadır.[629]

Kırbaşoğlu, Cat Stevens’ın (ünlü bir şarkıcıyken İslâm’a dönen ve Yusuf İslâm adını alan), Müslüman olduktan sonra gitarı bırakmasının, “uydurma hadis ve yanlış din yorumları” ile ilişkili olduğunu hatırlatmaktadır. Kırbaşoğlu’na göre İslâm dünyasındaki bu uydurmalar “kaba-yoz yapılanmaların” nedenlerinden olan sanat eksikliğine yol açmıştır: Çıplaklık, pornografi, ateizm övgüsü gibi unsurların sanatta kullanılması gibi uygulamalar; İslâmi ahlakla bağdaşmazdır ama kategorik olarak sanata karşı çıkmak hatadır. Kırbaşoğlu’na göre sanata bu karşı çıkışlarda uydurma hadislerin önemli bir yeri vardır. Ayrıca putperestliği önlemek gibi niyetlerle heykelin yasaklanması gibi bir durum olmuşsa bile, bu ancak “tarihsel” bir durumdur, evrensel bir hüküm teşkil etmez, putperestlikle alakası olmayan heykel yapımını yasaklamak dinle ilgisiz bir uygulamadır.[630]

Hatiboğlu, Peygamber’in, kendi döneminin müziğini yakınlarıyla beraber dinlediğine dikkat çekmektedir. Ayrıca müzik yasağının daha ziyade Ortodoks-Sünniliğin içinden bazı kişilerce dillendirildiğini, tarikat ve tekkelerin ise belli bir müzik kültürünü bu eleştirilere rağmen taşıdıklarını ifade etmektedir.[631] Atay, müzikteki yasakların yanlışlığıyla ilgili fikirlerini Suudi Arabistan’da beyan ettiğinde, “haram” olduğu itirazıyla gördüğü tepkiyi ve bu tarz yasakların hâlâ İslâm dünyasında savunulduğunu hatırlatmaktadır.[632]

6. Ankara Okulu’nun Yaklaşımının Erkekleri Görünür Kılan Semboller Açısından Sonuçları

Ankara Okulu’nun tümü, İslâmi kesimden erkekleri görünür kılacak sakal, cübbe, sarık gibi unsurların İslâm’la bir ilgisi olmadığını, “yanlış Sünnet yorumlarımın bunları dinselleştirdiğini savunmaktadır. Güler, sakal, cübbe, sarık gibi unsurların yanında elle yemek veya yerde oturarak yemek gibi davranış biçimlerinin de antropolojik alarak Arap geleneği olduğunu; bunların dinle hiçbir ilgisinin olmadığını söylemektedir.[633] Ankara Okulu’nun bu yaklaşımlarının teolojik olarak doğru olduğunu kabul eden erkekler, kamusal alana çıktıklarında veya devletin ideolojik aygıtlarında yer aldıklarında, kendilerini anında görünür kılacak semboller taşımamış olurlar. Çünkü bazılarına göre “İslâmi” olan sembollerin, onlara göre İslâm’la bir ilişiği yoktur. İslâm’a bu yaklaşımla, modernleşmeyle ve küreselleşen kültürle yoğrulmuş habituslara sahip bireylerin, hayatlarında

İslâm’a daha çok yer vermeyi düşündüklerinde veya İslâmi bir hayat tarzını benimsemeye davet edildiklerinde; bahsedilen habituslarının birçoğunu değiştirmelerinin gerekmediği savunulduğu için de bir farklılık oluşmaktadır.

İslâmi kesimden erkeklerin, taşıdıkları sembollerden dolayı görünür olmaması konusunda Ankara Okulu ile Nurculuğun ortak bir noktada buluştuğu gözükmektedir. Fakat arada önemli bir fark vardır: Ehli Sünnet mezheplerden bağımsız bir hareket olan Ankara Okulu için bu yaklaşım taktiksel değildir, Nurculuk için ise temelde taktikseldir, çünkü Nurculuk için Ehli Sünnet’e bağlılık, teolojik yaklaşımda ayrılınmaması şart bir düsturdur. Burada bir kez daha davranışçı metodolojinin bağlılarının, çözümlemekte başarılı olmasının zor olduğu bir durum vardır; davranışsal olarak Ankara Okulu’nun yaklaşımına yakın olanlar ve Nurculuğa yakın olanlar aynı olguları sunmaktadırlar, fakat iki taraftaki farkı ancak kavram ve inançlara nüfuz etmeye çalışan hermenötik bir yaklaşımla görebilmekteyiz.

Ankara Okulu’nun savunduğu basit gibi gözüken, aslında önemli sonuçları olan bir diğer husus, kadın ile erkeğin el sıkışmasının haram olmadığını savunmalarıdır. Hatiboğlu, Ankara İlahiyat’ta bu hususu ifade ettiklerinde İslâmi kesimden birçok kişinin kadın ile erkeğin el sıkışmasının haram olduğunda ısrarcı olduğunu hatırlattı.[634] Günümüzün kamusal alanlarının yaygın özelliği kadın-erkek karışıklığıdır ve el sıkışma küresel kültürle yaygınlık kazanmış, habitusa dönüşmüş bir selamlaşma şeklidir. Siyasal İslâm olarak nitelenen partilerdeki birçok kişi -Ehli Sünnet’e bağlı ve Ankara Okulu’na pek de sempati beslemeyeceği kolayca tahmin edilebilecek- de yaygın olan bu adeti uygulamaktadırlar. Fakat Ankara Okulu’nu burada yine önemli kılan; taktiksel bir durum olarak değil, teolojik yorumlarının neticesi olarak bunu savunmalarıdır. “El sıkışmama” diğer görünür kılıcı semboller kadar anında olmasa da, çok kısa süre içinde, “İslâmi kesime” ait olanı ve olmayanı belirlemeyi mümkün kılacak bir tavırdır. Ankara Okulu’nun bu konudaki yaklaşımı da ortak kamusal alan paylaşmalarında fark yaratacak bir teolojik fikirdir.

7. Ehli Sünnet’in Kaynaklarında Kadın ve Ankara Okulu’nun Yol Açtığı Epistemolojik Fark

İslâm’ın epistemolojisine göre İslâmi kaynakların Tanrısal boyutu, bu kaynaklardaki bilginin doğruluğunun güvencesidir. Tanrı ile insan arasındaki ontolojik fark, Tanrısal kaynak ile insani kaynak arasındaki epistemolojik uçurumun kaynağıdır. Bu yüzden, İslâm’ı temel referans noktası yapan bir birey, eğer bir eylem veya bakış açısıyla ilgili İslâmi kaynaklarda bir bilgi buluyorsa ve bu bilgi modernite, küreselleşme veya herhangi bir süreç sonunda edinilmiş bilgiyle çelişiyorsa, “doğal beklenti” -her zaman bu beklentiyle pratik sonuç uyumlu olmasa da- İslâm’a zıt olanın reddidir. Fakat İslâm’ın ontolojisi ve eskatolojisi üzerindeki genel konsensüsün, İslâmi kaynaklar söz konusu olduğunda var olduğu söylenemez; bu yüzden İslâm’ın epistemolojisiyle ilgili sorun daha çetrefildir. Kuran’ın dinin kaynağı olduğu ve Kuran’ın epistemolojik üstünlüğü konusunda -kimi Kuran ayetlerinin farklı yorumlanması ve anlaşılmasıyla beraber- ittifak vardır. Fakat Ehli Sünnet İslâmca kabul edilen hadis kitaplarında ve Ehli Sünnet din bilginlerinin ilmihal kitapları gibi diğer kitaplarda yazılanlar üzerinde -ki bunlar Kuran’dan hacim olarak çok fazladır- aynı ittifakın olduğu -Ehli Sünnet’in kendi mezhepleri içinde ve Ehli Sünnet’le diğer mezhepler/görüşler arasında- söylenemez. İşte bu konsensüs eksikliği, İslâm’ı temel referans noktası kabul eden bireylerin, modernleşme ve küreselleşme süreçlerine farklı tepkiler vermesinde önemli bir role sahiptir.

Osmanlı döneminde Abduh, yakın dönemde Ankara Okulu gibi İslâm’ın içinden çıkan bazı entelektüeller; hadisler gibi tarihsel kaynakları “İslâm adına” eleştirmişlerdir. İslâm’ın iç mantığı açısından, eğer, tüm varlığın Yaratıcısı olan Mükemmel Tanrı’nın indirdiği dini hükümlerle, insani olduğu için mükemmel olamayacak olan insani görüşler çelişirse; insani olanların tereddütsüz reddi gerekir. Bahsedilen içten eleştirilerle “İslâm” olarak sunulanların bir kısmının “İslâm ile alakası olmadığı” savunularak, modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan kültürün birçok öğesinin din adına reddine gerek olmadığı gösterilmiştir. Yoksa İslâm’ın ontolojik ve epistemolojik mantığı, insani olanın Tanrısal olanın üzerine çıkarılması anlamını taşıyacağı için modernleşme ve küreselleşmeyle ilgili -İslâm’la çelişkili gözüken- yeni kültürel normların ve eğilimlerin, benimsenmesini dışlardı. Ankara Okulu’nun yaptığı eleştirilerin sosyoloji ve siyaset açısından önemi burada ortaya çıkmaktadır. Ankara Okulu’nun izahlarını ve benzer yaklaşımları benimseyenlerin, modernleşme ve

küreselleşme süreçlerine vereceği tepki değişecektir. Bu tip yaklaşımlar benimsenince de modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan birçok unsura (örneğin cinsellikle ilgili olan veya pozitivizmden kaynaklanan kimi hususlara); "İslâm adına" tepki verilmeye devam edilmektedir. Fakat diğer yandan, birçok hususta, örneğin kadınların kamusal alana çıkması veya aktifliklerinin artması gibi hususlarda eleştiri okları modernleşme ve küreselleşme süreçlerine değil, "din gibi sunulan geleneğe" yöneltilmektedir. Ankara Okulu'nun yaklaşımında, ciddi olgusal fark oluşturacak yaklaşımların önemli bir bölümü, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde, İslâmi kesim açısından kritik bir konu olarak ortaya çıkan kadın konusuyla ilişkilidir. Ankara Okulu'nun hadislere ve diğer Ehli Sünnet kaynaklara eleştirel yaklaşımı, epistemolojik açıdan ciddi fark oluşturacak boyuttadır. Ankara Okulu'ndan olanların eleştirdikleri ve "teolojik bir tavır olarak" reddettikleri, kadın konusuyla ilgili "hadislere" ve Ehli Sünnet kaynaklarda yer alan izahlara şu örnekleri verebiliriz:

Kadın avrettir. Muhakkak ki o evinden dışarı çıktığı zaman şeytan bakışlarını ona çevirir. Evinden dışarı çıkmış bir kadın, evinin iç tarafında oturup duran bir kadından Allah'a daha yakın olamaz.[635]

Kocasının kendisinden razı olması müstesna, bir kadın evinden kocasının izni olmadan dışarı çıkarsa, Güneş ve Ay'ın üzerine doğduğu her şey ona lanet eder.[636]

Kadınları zarar vermeyecek miktarda aç, aşırı gitmeyecek kadar da kıyafetsiz bırakınız. Çünkü kadınlar iyice doyar, güzelce giyinirlerse, onlar için dışarı çıkıp gezmekten daha sevimli bir şey yoktur. Fakat onlar biraz aç, biraz da çıplak kalırlarsa, onlar için evde oturmaktan hayırlı bir şey yoktur.[637]

Şayet ben bir insanın başka bir insana secde etmesini emredecek olsaydım, kadına, kocasına secde etmesini emrederdim.[638]

Ey kadınlar! Eğer kocalarınızın size olan haklarını bilseydiniz, ayaklarının tozunu yüzlerinizle silerdiniz.[639]

Namazı bozan şeyler kara köpek, eşek, domuz ve kadındır.[640]

Kadınlara yazıyı öğretmeyin. Dikişi ve Nur Suresi'ni öğretin.[641]

Kadınlara danışmayın, onlara muhalefet edin. Kadınlara muhalefet edin, zira kadınlara muhalefet berekettir.[642]

Bütün Ehli Sünnet dünyada olduğu gibi, Osmanlı'da da büyük itibar gören İmam-ı Gazali'nin[643] kadınlar hakkında kitabında aktardığı bazı "hadisler" ise şöyledir:

Evin köşesindeki bir hasır, döl getirmeyen kısır kadından daha hayırlıdır.[644]

Döl getiren siyah kadın, doğurmayan (beyaz) ve güzel kadından hayırlıdır.[645]

Kadın tarafından idare edilen millet felâh bulmaz.[646]

Kendinden kocası râzı olduğu halde ölen her (Müslüman) kadın Cennet'e girer.[647]

Eğer erkek tepeden tırnağa cerahat olsa, kadın da dili ile yalasa, yine de erkeğin hakkını ödeyemez.[648]

Gazali, kadınların ihtiyaçları dışında sokağa çıkmamaları gerektiği, sokağa çıkmamaları için onlara güzel elbise alınmaması gerektiği, namazı bile evde kılmalarının daha uygun olduğu gibi izahlarla; kadınlarla erkeklerin karışmasına karşı kesin bir tavır belirlemiştir.[649] Ehli Sünnet İslâm, bahsedilen hadisleri ve izahları da içeren birçok kaynaktan teşekkül etmiştir. (Bu kaynakların içinde bu hadislere zıt birçok hadis de vardır.) Yukarıdaki alıntıları yaptığım ve benzeri hadislere, Gazali'nin İhya'sı gibi Ehli Sünnet açısından en muteber kaynaklarda ve "kütüb-i sitte" olarak bilinen en meşhur altı hadis kitabında da rastlanmaktadır. Osmanlı'daki kadınların kamusal alanda yer almayışına, güç ilişkilerine aktif olarak katılmamasına sebep olan unsurlardan biri bu tipteki hadisler ve kaynaklara atıflarla temellendirilen görüşler olmuştur. Ankara Okulu, bunları ve benzeri hadislerle izahları "İslâm adına" eleştirerek, İslâmi epistemolojide Ortodoks-Ehli Sünnet'ten farklı bir yaklaşımı öne çıkarmaktadır; buna benzer yaklaşımlar ise İslâmi inancı benimseyen kadınların kamusal alana daha çok çıkması ve güç ilişkilerinde geleneksel rollerine razı olmaması gibi sosyoloji ve siyaset açısından önemli olgulara yol açmaktadır.

8. Ankara Okulu ve Kadın Konusuyla İlgili Yaklaşımları

Ankara Okulu'ndan incelediğim beş ilahiyatçı, yukarıda alıntıladığım ve benzer hadislerin; şahsi görüşlerini ve toplumlarının kadına bakışını, kendi dönemlerinin en temel meşruluk aracı olan dine referans vererek kabul ettirmek isteyenlerin, "uydurdukları"nı ifade etmektedirler. Kendisi de bir hadis uzmanı olan Tuksal, Peygamber dönemindeki kadınların aktif, hicret eden, savaşa katılan, mücadele eden, siyasi süreçlerde etkin ve sorumluluk sahibi kişiler olduklarını fakat sonradan, "uydurulan hadislere" de verilen referanslarla kadınların hayatın aktif yönünden tecrit edildiklerini söylemektedir. Tuksal, bu tablodan sadece hadisçilerin sorumlu olmadığına, bu hadisleri ön plana çıkarıp diğer hadisleri görmezden gelen ve kendi ataerkil zihniyetlerine göre toplumu donduran fıkıhçıların -mezhep liderlerinin- da temel sorumluların içinde yer aldığına dikkat çekmektedir.[650] Tuksal, bu konudaki önemli bir çalışma olan kitabında şöyle demektedir:

> ... kadın aleyhtarı rivayetler (hadisler), hem genel anlamda kadın cinsine hem de insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetin inanan kadınlarına yönelik “eğrilik, eksiklik, baştan çıkarıcılık, uğursuzluk ve değersizlik” gibi çeşitli itham ve yakıştırmaları ihtiva etmektedirler. söz konusu rivayetleri geniş bağlamlar içinde inceleyerek ve Kuran verileri ışığında değerlendirerek, bunların dini dogmalar değil, binlerce yıllık ataerkil yapılanmadan kaynaklanan insani ürünler olduğunu ortaya koymaya çalışmış bulunuyoruz. Bu anlayışların hadisleşme sürecinde kasıtlı suiistimaller kadar, insan zihninin ataerkil kabullerle şekillenmiş anlama, yorumlama ve anlamlandırma ile alakalı doğal mekanizmalarının da rol oynadığı ihtimalini göz önünde bulundurmaktayız. .hadislerin önemli ölçüde belirleyici bir role sahip olduğu geleneksel İslâm anlayışında kadınlar hakkındaki olumsuz niyetlerin etkisiyle kadını, çocuktan biraz akıllı, köleden biraz özgür kabul eden bir zihniyetin hâkim olduğunu görüyoruz.. Bu söylem, sadece tarihi bir malzeme olarak kitaplarda kalmamakta, modern çağın dayatmalarına karşı, alternatif bir kimlik ve alternatif bir hayat tarzı arayan Müslümanları da derinden etkilemektedir.[651]

Tuksal’ın son vurgusu, bu yaklaşımın teoloji açısından doğruluk derecesine değil, fakat sosyoloji ve siyasi bilimler açısından sonuçlarına odaklanan bu kitap açısından önemlidir. Bu konudaki inançlar ve kararlar, Müslümanların, modernite ve küreselleşmeyle ilgili süreçlere verecekleri tepkinin mahiyetinde önemli farklılıklara yol açacak niteliktedir. Ankara Okulu’nun yaklaşımı; “İslâmi referansa” önem veren kadınların, erkekler gibi kamusal alanda, siyasal süreçlerde ve ideolojik aygıtların içinde aktif olarak yer almalarının önünü açmaktadır. Bu yaklaşımın -erkekleri görünür kılan sembollerde olduğu gibi- taktiksel değil, fakat teolojik bir anlayışın doğrudan sonucu olduğunun altı çizilmelidir.

Kırbaşoğlu, Hariciler’in daha İslâm’ın ilk yüzyılında kadınların siyasetin en üst kademesi olan devlet başkanlığı -halifelik- yapabileceğini söylediklerini, fakat zamanla erkek egemen anlayışların hâkim olduğunu söylemektedir.[652] Hatiboğlu, erkeklerin ilim hayatına hâkim olmasının -hadis kitabı yazarları ve mezhep kurucularının hepsi erkektir- kadınlarla ilgili “gerçek İslâm” ile bağdaşmayan izahların dinselleşmesinin sorumlusu olduğunu söylemekte; bilimsel iktidarı ellerinde tutmuş olanların cinsiyetlerinin unutulmaması gerektiğini hatırlatmaktadır.[653] Atay, kadın konusundaki yanlışların hadis uydurmacılığı ve erkekçi mezhepçilikle ilişkisine dikkat çekmekte; aynı zamanda, bu zihniyetin yaptığı Kuran yorumlarının düzeltilmesi gerektiğine, bu zihniyetten bağımsızlaşıp Kuran’ın anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.[654]

Çok tartışılan başörtüsü konusunda, Ankara Okulu’nun hepsi, üniversitelerdeki başörtüsü yasağına karşı çıkmışlar ve “bu demokratik hakkın” engellenmemesi gerektiğini aktif bir şekilde seslendirmişlerdir.[655]

Diğer yandan, Ankara Okulu'nun bir kısmı; İslâm'ın başı örtmeyi emretmediğini savunmaktadırlar. Güler, iffetli olmanın İslâmi bir değer olduğunu fakat başörtüsünün farz olmadığını, mezheplerin kendi yorumlarını dondurmasından böyle sorunların çıktığını, kadınların iffetli olmaları için başlarını örtmelerinin gerekmediğini söylemektedir.[656] (Güler'in eşi başörtülüdür, üstelik başörtüsünden dolayı işini bırakmak zorunda kalmıştır.) Atay, başörtüsü takmanın İslâm'ın bir emri olmadığını, Kuran'da "göğüslerin örtülmesi" emrinin olduğunu ifade etmektedir.[657] Tuksal, İslâm'ın ilk döneminde, kadınların örtünme biçimlerinin statüsel boyutla ele alındığını, "kadın bedeninin ayartıcılığının" merkeze oturmasının sonraki bir olgu olduğuna dikkat çekmektedir.[658] (Tuksal da başörtüsü takmaktadır.)

İslâmi kesim(ler)in gücünü arttırdığı -benim de paylaştığım- yaygın bir kanaat iken başını örtenlerin sayısının düştüğünü tespit eden -daha önceden değindiğim- TESEV anketinin verileri birçok sosyal bilimciyi şaşırtmıştır.[659] Bu sonucun ortaya çıkmasında, Ankara Okulu ve İslâmi kesimin içinden -Ankara Okulu'ndan etki almış veya almamış olan- benzer seslerin bahsedilen İslâm'ı yorumlama biçiminin etkili olup olmadığı, eğer nedenlerden biri buysa, bu etkinin boyutunun derecesinin ne olduğu incelenmesi gereken -benim cevabını tespit edemediğim- bir soru olarak durmaktadır.

9. Ankara Okulu ve Demokrasi, Sivil Toplum, Siyaset

Dünyanın en kapsamlı sosyal bilimler araştırmalarından biri olan Dünya Değerler Araştırması (World Values Survey), Huntington'ın, çok tartışmalara sebep olan "medeniyetler çatışması" ile ilgili tezlerinden kimisini desteklemekte, kimisinin ise yanlışlığını göstermektedir. Bu araştırma, Huntington'ın, dine referansların merkezi unsur olduğu kültürlerin fark oluşturduğu; "kültürün/dinin" modern dönemdeki İslâm ve Batı toplumları arasındaki değerlerin farklılığında önemli rol oynadığı tezini doğrulamaktadır. Fakat diğer yandan, Huntington'ın, İslâm ve Batı toplumları arasındaki temel çatışma alanının politikayla ilgili değerler olduğuyla ilgili tezinin yanlış olduğu görülmektedir. İlk bakışta, dünyadaki 192 ülkenin üçte ikiye yakınının (121 ülke) seçimli demokrasiyle yönetiliyor olması; buna karşın, bu ülkelerden Müslüman çoğunluğa sahip 47 tanesinin sadece dörtte birinin (11 ülke) seçimli demokrasiyle

yönetiliyor olması Huntington’ın tezini doğrular gibi gözükmektedir.[660] Fakat Dünya Değerler Araştırması, “demokratik ideallere destek ve güçlü liderlikleri benimsememe” gibi hususlarda, İslâm dünyasının halkıyla -diktatörlükle yöneltilenler dahil- Batılı halk arasında ciddi bir farkın olmadığını ortaya koymuştur. Diğer yandan Doğu Avrupa’nın post-komünist devletlerinin halkıyla Batı arasında, “demokratik değerler” söz konusu olduğunda ciddi bir farklılığın olduğu gözlenmiştir.[661] Hiç şüphesiz, “demokratik değerler” ile ilgili detaylı bir kanaat için, Dünya Değerler Araştırması’nın yaptığından daha detaylı ve derin bir irdelemeye ve davranışsal metodolojinin verilerinin hermenötikle buluşturulduğu çalışmalara muhtacız. Fakat bu araştırmanın, matematiksel veri açısından elimizdekilerin en iyilerinden biri olduğu da unutulmamalıdır.

Bu araştırma, İslâm toplumlarıyla Batı’yı ayıran en temel değersel farklılıkların “demokrasiyle ilgili *demos* değil, cinsel serbestlik ve kadın konusu gibi *eros* ile ilgili konular etrafında” şekillendiğini göstermektedir.[662] Ankara Okulu, teolojik inançlarıyla çelişkili gördükleri cinsel serbestlik konusunda olmasa da teolojik inançlarıyla uyumlu bir şekilde kadın konusunda, İslâm toplumlarındaki geleneksel yaklaşımla (bahsedilen araştırmada gözüken) fark oluşturmaktadır. Sonuçta, önceki sayfalarda ele alınan kadın konusundaki yaklaşımlarında, Ankara Okulu’nun diğer İslâmi kanaat önderleri ve entelektüellerle oluşturduğu farkın aynısının, bu başlık altında incelenen demokratik değerler için söz konusu olduğu söylenemez; demokratik değerler İslâmi kesimde “sanıldığından” daha fazla yaygındır. Huntington dahil birçok araştırmacının zannının aksine, demokrasiyle bağımlı değerlerin İslâm toplumunda yaygın olmasına; İslâmi kesimden olan entelektüeller olarak Ankara Okulu da bir örnek oluşturmaktadır.

Ankara Okulu’nun hepsi seçimli, halkın oylarının belirleyici olduğu demokratik bir sistemi ve sivil toplumun güçlenmesini savunmaktadırlar. Atay, birkaç akademisyenle beraber yazdığı kitapta, “Kuran’ın koyduğu ilkeler”in demokratik bir yapıyı gerektirdiğini ifade etmektedir: Halka danışmayı, yönetimde halkı söz sahibi kılmayı gerekli kılan, despotizmi dışlayan “şûra” ilkesi bunlardan birisidir. Kuran’da sıkça vurgulanan “adalet” ve “işin ehline verilmesi” ilkeleri diğer ilkeler arasındadır.[663]

Güler, dinin yerinin sivil toplum olduğunu ve reel politikada dini değerlere atıfların; hem din hakkında özgür tartışma ortamına zarar

vereceğini hem de bağnazlık ile din sömürüsüne neden olacağını belirtmektedir. Bu olgunun, ilk dönemlerden başlayarak tarihsel örneklerinin çok olduğuna, Muaviye'nin "Aramızda Kuran hakem olsun" diye Kuran'ı mızraklara geçirtmesinin, dinin reel politikada bir sömürü aracı olarak kullanılmasının ilk örneklerinden biri olduğuna dikkat çekmektedir.[664] Kırbaşoğlu, despotik tek adam rejimlerinin İslâm'ın "şûra" gibi ilkelerine ters olduğunu, yönetimde olanların İslâm'ın "adalet" gibi ilke ve ahlak prensiplerini gözetmesinin önemli olduğunu söylemektedir. Kırbaşoğlu para dağıtılıp oy alınması, temsili demokraside delege sultası gibi zaafları eleştirirken, doğrudan demokrasiye geçmeyi, daha ideal bir topluma yaklaşmak olarak görmektedir.[665] Tuksal da modern demokrasinin önemli bir unsuru olan, herkesin birbirinin değişmesini beklemeden buluştuğu sivil toplumun gelişmesinin önemli olduğunu; kendi tecrübesiyle feministlerle karşılaşmasının kendisine katkıda bulunduğunu gözlemlediğini, sivil toplumun ayna vazifesini önemsediğini ifade etmektedir.[666] Tuksal, eylemleriyle de sivil toplum kuruluşlarını önemsediğini göstermektedir; dini kurumlar ve dindarlarla kadın hareketleri arasında bir köprü görme işlevi üstlenen Başkent Kadın Platformu'nda aktif olarak görev almaktadır.[667]

Türk-İslâm Sentezi'nin siyasi bir ideoloji olmasına Ankara Okulu'nun tümü -görüştüğüm beş kişi- karşı olduklarını ifade etmektedirler. Diğer yandan, geleneksel anlayışta İslâm'ın unsurları olarak gösterilen "Sünnet" başlığında sunulan birçok unsura -kıyafet veya yemek şekilleri gibi- bunların dinle bir ilişkisi olmadığının, bunların Arap âdetleri olduğunun söylenerek karşı çıkmanın, ayrıca Arapça'nın kutsal bir dil olmadığının savunulmasının da Ankara Okulu'nun tavrı olduğuna dikkat edilmelidir. Her ne kadar Ankara Okulu, Türk-İslâm Sentezi'ni bir ideoloji olarak benimsemiyorsa da savundukları bahsedilen tezlerinin, bu ideolojiye bağlı olanlarca kullanılması mümkündür.

Türkiye'de "siyasal İslâm" ifadesiyle nitelenen partileri analitik bir değerlendirmeye tabi tutmak, bazı yönlerini eleştirip, bazı yönlerini takdir etmek Ankara Okulu'ndakilerin tavrıdır. Hür entelektüel kimliğini muhafaza etmenin Ankara Okulu'nun temel endişelerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim birçok ilahiyatçının en çok arzulayacağı makamlardan biri olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nı, Hatiboğlu'nun, birkaç

kez teklif edilmesine rağmen reddetmesi de böyle bir endişenin sonucudur. Kırbaşoğlu, kendisini “siyasi açıdan muhalif, entelektüel açıdan eleştirel” olarak tarif ederek; siyasi bir harekete angaje olan ve entelektüel eleştirelliğini yitiren bir anlayıştan uzak olduğunu beyan etmiştir.[668] Ankara Okulu’ndan olanlar, İslâm’a sahip çıkmayı bir misyon olarak benimsemelerinin neticesinde, “siyasal İslâm” olarak ifade edilen partilerin İslâm’ı temsil edemeyeceğini, bu partileri “İslâm” sıfatıyla nitelemenin, bu partilerin yaptıkları yanlışların dine mal edilmesine yol açacağının altını çizmeye özen göstermektedirler. 2000’li yıllarda Türk toplumunda yaygın olarak görülen, siyasal İslâm’ı destekleyenler ve karşıtları gibi bölünmeleri, İslâmi kesimin içinden olmalarına rağmen reddeden ve her iki tarafı analitik değerlendirmeye tabi tutup kimi hususları eleştiren, kimi hususları ise takdir eden bir entelektüel tavrını Ankara Okulu temsil etmektedir. Merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin sonucu olarak merkezde yer alan Kemalist, Türk-İslâm Sentezi, liberalizm, siyasal İslâm ideolojilerinin dördünü birden (merkezde daha az etkili Kürtçülük ve Sosyalizmi de) eleştirmek; Ankara Okulu’ndakilerin tavrı olmuştur. Tüm bu ideolojileri eleştirmek ve demokrasi ile sivil toplumun gücünün artmasını istemek ortak yaklaşımlarıdır. Diğer yandan, bu ideolojilerin hepsini eleştirmek Ankara Okulu’nun apolitik olduğu anlamına da gelmemektedir. Örneğin Kırbaşoğlu ve Güler; ezilenlerin, sistemin nimetlerinden faydalanamayan bireylerle toplulukların yanında yer almaya yönelik siyasi tavırlar belirlemeye ve bu yönde aktivist olmaya çalışmaktadırlar.[669]

11. Bilişsel Zıtlığın Entelektüel İlahiyatçılarla Aşılması: Ankara Okulu Örneği

Merkezin yukarıdan-aşağı modernleştirme projesi, yeni bir kültür aşılayan devletin ideolojik aygıtları, şehirleşme, uluslararası ticaretin ve dış yatırımların artışıyla küresel kültür taşıyıcısı ürünlerin her yere yayılması, küreselleşmenin kültürel boyutunda önemli televizyon ve internetin kırsal kesim dahil çok geniş bir alana nüfuz etmesi gibi faktörlerle; kısacası modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle yeni bir kültür ve yaşam tarzı Türkiye’nin her yanına yayılmıştır. Zihinlerde olduğu kadar görünür olgularda da bu değişim açığa çıkmaktadır. Ortodoks-Ehli Sünnet anlayış açısından sorunlu veya günah olduğu düşünülmüş olan bazı unsurlar da bu yayılmanın içinde mevcuttur. Örneğin bu yeni kültürün en merkezi

unsurlarından birisi kadınların aktif olarak hayatın içinde daha çok yer alması -kamusal alana daha çok çıkmaları- olmasına karşın Ehli Sünnet içindeki buna karşıt bazı yaklaşımlar ifade edilmiştir. Ayrıca yayılan kültürün tıraşlı, gömlekli, başı açık erkeğine karşı Ehli Sünnet adına sakallı, cübbeli, sarıklı erkeği idealize edenler olduğunu ve yayılan kültürle kafelerden televizyonlardaki birçok programa kadar her yerde fona dönüşmüş müziklere karşı Ehli Sünnet içinde bu müziklere karşıt dile getirilmiş söylemler olduğunu hatırlayalım. İslâm’ın ontolojisinin merkezindeki Tanrı’nın varlığının diğer varlıklara göre konumu; Tanrı’nın dininden kaynaklanan değerlerin, insanların icadı değerlere göre konumunu belirler. Buna göre insani üretimler olan modernleşme ve küreselleşme ile yayılan kültürel öğelerin, “İslâm’la çeliştikleri noktada” tereddütsüz reddedilmeleri gerekir. Eğer önceki başlıklarda örnek- lendirdiklerim ve benzeri Ortodoks-Ehli Sünnet adına dile getirilmiş yaklaşımlar, gerçekten “İslâm”ın bir parçasıysa; içinde bulunduğumuz koşullarda bahsedilen kesim için ciddi sorunlar var demektir. Öncelikle Ehli Sünnet’te idealize edilene uygun bir yaşamı gerçekleştirmek hayli zordur. Örneğin devletin en önemli ideolojik aygıtları olan eğitim kurumlarındaki kadın erkek karışık eğitimden, herhangi bir yerde oturunca fonda hep var olan müzikten veya birçok işyerindeki sakalsızlık ya da belli bir kıyafet talebinden kaçınmak hayli zordur. Ayrıca bunlardan kaçınmak eğitimsiz kalmak, kamusal alanda yer almamak veya iyi iş olanaklarını bırakmak demektir ki; bunun sonucu İslâmi kesimin güç alanlarından tamamen tecrit olması ve güç alanlarının birçoğunun “öteki” kesimlerin hâkimiyetine bırakılması demektir.

Ehli Sünnet görüş adına yapılan bahsedilen izahları ve benzerlerini “İslâm” ile özdeşleştiren fakat uygulayamayan birçok kişi açısından ortaya “bilişsel zıtlık” çıkacaktır. Ehli Sünnet İslâm’ı kimliklerinin en temel öğesi olarak benimsenmelerine karşın bu kimlikle ilgili bahsedilen hususlara riayet etmeyenlerin zihninde; “benimsenen kimlikle ilgili zihinsel durum” ve “uyumsuz davranışı gerçekleştirdiğini bilmekle ilgili zihinsel durum” buluşarak “bilişsel çelişki”ye sebep olacaktır/olmaktadır. Daha önce görüldüğü gibi Nursi, sünnetlerle farzların arasındaki Ehli Sünnet’te var olan kategorik ayırımları kullanarak ve İslâm’ın güç kazanması için yapılması gerekli “fedakârlıklar”ın önemine dikkat çekerek, bahsedilen çelişkilerin birçoğunu -özellikle erkeklerin kamusal alanda ve devletin ideolojik aygıtlarında güç kazanmasına yol açacak- kendi takipçileri için

çözmüştür. Burada “bilişsel çelişkinin karizmatik otoriteyle çözümü”nü gördük. Ankara Okulu’nun buradaki farkı; bahsedilen çelişkilerle ilgili çözümlerinin taktiksel değil, özsel oluşudur. Ankara Okulu, belli bir çelişkiyi çözmeyi veya İslâmi kesimin devletin ideolojik aygıtlarında ve kamusal alanda güç kazanmasını hedefe koymadan bu yaklaşımlarını yapmaktadır. Onlara göre “İslâm’ı doğru anlama” şekli böyle olduğu için bu yaklaşımlarını ileri sürmektedirler. Ankara Okulu’nun bahsettiğimiz kişileri, akademik çalışma alanları olan İslâmi kaynaklara inmekte ve bunlardan getirdikleri “deliller” ile kadınların kamusal alandan dışlanmasının, sakalın, cübbenin, sarığın, müzik yasağının ve daha pek çok unsurun “gerçek İslâm”da yer almadığını savunmaktadırlar. Lakatos’tan ödünç aldığım terminolojiyle ifade etmek gerekirse; Ehli Sünnet’ten farklı bir “İslâmi kimlik” tanımı yapmakta, neyin “katı çekirdek”te, neyin “koruyucu kuşak”ta, neyin bunların dışında olduğunu tarif edişlerindeki farklılıklarıyla, kendi fikirlerini benimseyenlerin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri reaksiyonda fark oluşturmaktadırlar. Bunu yaparken, taktiksel bir yaklaşımı benimsemedikleri gibi modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan kültürü İslâm-üstü bir değer olarak görerek de bu fikirlerini ileri sürmemektedirler; aksine, kimi hususlarda, modernleşme ve küreselleşme ile yayılan kültürdeki İslâm’la çelişkili unsurların -cinsellikle ilgili bazı konularda olduğu gibi- reddedilmesiyle ilgili İslâm’ın değerler sisteminden kaynaklanan bir yaklaşımı benimsemektedirler.

Ankara Okulu’nun temel amacı “bilişsel çelişkileri çözmek” ve “Müslümanlar’ın modernleşme ve küreselleşme süreçlerine daha rahat adaptasyonunu sağlamak” olmasa da fikirlerinin sonucu budur. Rosenberg ve Abelson’un “bilişsel dengeleme” teorisinde işaret ettiği gibi bilişsel çelişkiler, çelişkili olduğu zannedilen öğelerden birinin ayrıştırılarak yeniden tanımlanmasıyla çözümlenebilir.[670] Onların yaptığı, “İslâm”ı, Ehli Sünnet paradigmadan bağımsız bir hermenötik yaklaşımla (tefsirle) tanımlamaktır; niyetleri ne olursa olsun, bu tanımlama “bilişsel dengeleme”ye yol açmakta ve “bilişsel çelişkileri” çözmektedir. Hem temel İslâmi kaynaklara vukuflarıyla bahsedilen yaklaşımları göstermeleriyle hem “entelektüel ilahiyatçı” tanımına -Nursi’nin “karizmatik cemaat lideri” kimliğinden farklı olarak- denk düşmeleriyle hem Kuran’ı merkeze alıp uydurulduğuna inandıkları hadisleri ve mezhepçiliği eleştirmeleriyle hem

de kadın konusu ve sanat gibi konularda vardıkları sonuçlarla Ankara Okulu ve Abduh arasında önemli paralellikler vardır. Abduh gibi Ankara Okulu da "İslâm"ı, Ortodoks-Ehli Sünnet'ten farklı tanımlamış; bu yeniden tanımlamayı yaparken de başta Kuran olmak üzere temel kaynaklara inerek ve mezhepler kurulmadan önceki dönemlere -Peygamber ve dört halife dönemi gibi- atıflar yaparak, "otantikliğin gerçek savunucusu" olduklarını göstermeye özel önem vermişlerdir.

Nursi'nin taktiksel yaklaşımının, geleneksel yapıyla daha uyumlu olması ve uygulama için bir örgütlü yapıya -cemaate- sahip olması, gösterilmeye çalışılan yaklaşımının gücünü oluşturmuştur. Nursi'nin fikirlerinin rehberlik ettiği cemaatlerden biri olan Gülen Cemaati'nin; binden fazla okulla İslâm tarihinin en çok kurum kuran cemaati olmayı başarabilmesi, Gülen'in taktiksel dehası ve Nursi'nin attığı temeller olmaksızın mümkün olamazdı. Nursi olmaksızın Türkiye'deki Ehli Sünnet İslâm'ın bugünkü gücünden hayli geride olacağını rahatlıkla iddia edebilirim. Diğer yandan örgütlü bir takipçi kitlesi, kontrol ettiği kurumlar ve maddi gücü olmayan Ankara Okulu'nun etkisinin boyutunu ifade edebilecek somut verilerden -Gülen okulları gibi- yoksunuz. Fakat Ankara Okulu'nun ifade ettiği fikirlerin, 1980'lerden sonra çok taraftar topladığını söyleyebilirim. Modernleşme ve küreselleşmenin önlenemeyen kültürel nüfuzunda ortaya çıkan "bilişsel çelişkilere" karşı; taktiksel değil, sahici ve kapsamlı (kadınları ve geniş bir alanı kapsayan) çözümler sunmaları, ayrıca "tarihin yanlarında yer alması" -tarihsel konjonktürün uygunluğu- Ankara Okulu'nu ve benzeri yaklaşımları güçlü kılan unsurlardır.

SONUÇ

Küreselleşme sürecinin dünyadaki ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi yapıda önemli ölçüde belirleyici olduğu içinde bulunduğumuz dönemde, İslâm dininin bağlılarıyla ilgili sosyoloji ve siyasal bilimlerle alakalı olgular dünya gündeminin önemli bir konusudur. Bu kitapta, küreselleşme sürecindeki Türkiye'ye odaklanılarak Türkiye'deki İslâm dininin bağlılarıyla ilgili ortaya çıkan olgular ele alındı. Bu olguların nasıl ortaya çıktığının saptanması ve daha öncesiyle karşılaştırmasının yapılmak suretiyle değişimin boyutlarının açığa çıkarılması için kitabın üç bölümünde üç farklı dönem incelendi. İlk bölümde Osmanlı, ikinci bölümde 1980'lere kadar Türkiye, üçüncü bölümde ise küreselleşmenin etkilerinin yoğun şekilde hissedildiği 1980'lerden günümüze kadar olan dönem irdelendi. Asıl hedefim üçüncü bölümün konusu olan günümüzdeki Türkiye'deki İslâm'la ilgili olguları anlamak olduğu için bu bölüm öncekilerden daha ayrıntılı ele alındı. Önceki dönemler, tarihsel kökeni anlama ve mukayese unsuru olmaları sebebiyle incelendi. Türkiye'deki İslâm'la ilgili olguları, kritik önemde olduğuna inandığım dört konuya odaklanarak çözümlemeye çalıştım; bahsedilen üç dönemi, simetrik olarak, şu dört konu çerçevesinde başlıklara ayırarak inceledim:

A- Siyaset/merkez ile toplum/çevre arasındaki ilişki ve bu yapıdaki değişimler;

B- Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda "mevzi kazanma"daki başarı oranı ve bu orandaki değişimler;

C- Devleti yöneten zihniyet yapısı ve bu yapıdaki değişimler;

D- İslâmi kesimin "içinden" olanların yaptıkları dinle ilgili yorumların ve geliştirdikleri taktiklerin bahsedilen olguların açığa çıkmasındaki yeri.

Bu dört hususa odaklanarak, Türkiye'deki İslâm'la ilgili sosyal ve siyasi olguları, değişimin boyutlarını ve buna sebep olan dinamikleri göstermeye çalıştım. Bahsedilen dört husus çerçevesinde vardığım sonuçları şöyle özetleyebilirim:

A- Türkiye'deki İslâm ile ilgili olguları ve değişimi anlamak için merkez/siyaset ve çevre/toplum arasındaki ilişkilerdeki evrilmeyi mutlaka göz önünde bulundurmamız gerekir. Osmanlı'da, devletin merkezini güçlü tutmak için çevrede güçlenmeyi engelleyecek şekilde bir sosyal yapı

kurulmuş ve siyasi politikalar uygulanmıştı. Türkiye Cumhuriyeti'ne geçildiğinde, ideolojideki radikal değişikliğe karşın siyasetin/merkezin toplumu kontrol edebilmesi için toplumun/çevrenin güçlenmesini engelleyecek politikaların benimsenmesiyle ilgili eğilim devam ettirildi. Bu patrimonyal yapının devamı Cumhuriyet'in yeni ideolojisinin toplumun geniş bir kesimine yukarıdan-aşağı benimsetilmesinde yardımcı oldu. 1- Merkezde ciddi boyutta bir değişiklik yapacak çok partili sistemin olmaması, 2- önemli bir güç odağı olma potansiyeli taşıyacak düzeyde burjuva sınıfının bulunmaması ve 3- merkeze direnç gösterme kabiliyeti bulunan sivil toplum kuruluşlarından yoksunluk; siyasetin topluma egemenliğinin ve ciddi bir güce sahip muhalefetle karşılaşılmadan radikal değişiklikler yapılmasının sosyal ve siyasi yapıdaki temel etkenleri olmuştur. Zamanla, bahsedilen bu hususlarda ortaya çıkan değişiklikler, siyaset ve toplum arasındaki ilişkilerin niteliğini de dönüştürmüş; böylece merkezden çevreye, siyasal olandan toplumsal olana güç transferi olmuş, merkezin çevreyi kontrol gücü azalmıştır. Sosyal ve siyasi yapıdaki bu değişiklik, merkezin sekülerlik ideolojisinin "ötekisi" olan ve çevrede önemli bir yeri bulunan, dini gruplar ile İslâmi kesimden bireylerin güç kazanmasının önemli nedenlerinden birini oluşturmaktadır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonraki uluslararası ortamın koşullarının, o dönemdeki Türkiye'deki iç dinamiklerle birleşmesi sonucunda -1946 yılında- çok partili sisteme geçilmesi; "oyun gücu'nün ortaya çıkarak, çevrenin merkezde önemli değişiklikler yapabileceği dönemlere geçilmesinde ve merkez-çevre ilişkilerinin farklılaşmasında önemli bir dönemeç oldu. Bu tarihten itibaren hem CHP hem de DP iktidarları dönemlerinde dinsel baskılar azalmaya başladı. 1947'de CHP iktidarındaki Kalkınma Planı ve DP iktidarındaki ekonomik değişimler, aynı dönemden itibaren merkezin ekonomideki denetiminin azalmasında ve çevrenin merkezden ekonomik yönden de bağımsızlaşmasında geçilen aşamalar oldu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'deki merkez-çevre ilişkilerindeki bahsedilen dönüşümü, aktör olarak DP'nin eylemlerinden çok uluslararası sistemin ve iç dinamiklerin birleşiminden kaynaklanan "sistemsel değişime" bağlamanın daha doğru olduğuna özellikle vurgu yaptım.

Siyasetten topluma güç kaymasıyla ilgili süreç küreselleşme sürecinin arttığı 1980'lerde hızlandı. Uluslararası sistemde yükselişte olan Neo-

liberalizm, Özal hükümetlerinin de desteğiyle geniş bir kesimce benimsendi. Özel sektörün rolünün azaltılmasının savunulduğu ve devlet müdahaleciliğinin eleştirildiği Neo-liberal ekonomi politikaları, Özal ve sonrasındaki birçok hükümetçe uygulandı. Ayrıca AB sürecinin, Özal hükümetlerinden günümüze kadar olan birçok hükümet tarafından desteklemesi gibi önemli etkenlerle, ekonomik liberalizmin yanında siyasal liberalizm de eskisine oranla yaygınlaştı. Bunların sonucunda devletin sermaye üzerindeki kontrolü azaldığı gibi, devletin ideolojisinden bağımsız sivil toplum kuruluşları şeklindeki örgütlenmeler de arttı. Bu süreçlerin desteğiyle İslâmi kesim olarak nitelenen gruplar; hem daha çok finansal destek bulma olanağı elde ettiler hem vakıf ve dernek gibi kuruluşlar kurma olanağı bularak daha özgür ve legal mücadele edebilecekleri kurumsal yapılara kavuştular. Sonuçta küreselleşme sürecinde devlet, önceden olduğu gibi, yukarıdan-aşağı düzenlemeyle toplumu şekillendirme ve kurucu ideoloji doğrultusunda alternatif ideolojileri güçsüzleştirme imkânını yitirdi. Bundan en çok istifade eden ise bu kitapta göstermeye çalıştığım gibi kurucu ideolojiye zıt ideolojiye sahip İslâmi yapılanmalar oldu. Bunlar Batılı anlamda sivil toplum kuruluşlarının fonksiyonunu görmeye yaklaştıkça, sistemin içinde daha çok güç odakları oldular. Batı'da sivil toplumun gücünü arttırması ile sekülerleşme arasında doğrusala yakın bir ilişki bulunmasına karşı Türkiye'de; Batılılaşma ve sekülerleşme ideolojisinin benimsendiği Cumhuriyet'in başlangıcında İslâmi kesimler güç kaybetmiş, fakat kurumların ve sosyal yapının Batılı tarza yakınlaştırılması sonucunda sivil toplumun güç kazanmasıyla, İslâmi kesimler de güç arttırımına geçmiştir. Sonuçta Türkiye'deki modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle sekülerlik arasındaki bağlantı doğrusal değildir ve Batı'daki genel eğilimden farklıdır. Bu da evrensel bir modernleşme ve küreselleşme süreci olmadığını; evrenselci modernleşme kuramlarının yanlışlığını gösteren verilerden birisidir.

Yukarıdan-aşağıya etkinin belirleyici olduğu yapıdan, özellikle 1980'lerden sonra aşağıdan-yukarıya etkinin belirleyiciliğinin arttığı yapıya doğru geçildiğiyle ilgili söylemimin; Türkiye'deki İslâmi kesimin, devleti şiddet kullanarak ele geçirmeye ve yukarıdan-aşağı düzenleme yapmaya yönelik bir stratejiden, 1980'lerden sonra sivil toplumda faaliyete yönelik aşağıdan-yukarı bir yapıya geçildiği iddiasıyla karıştırılmaması gerektiğini bu kitapta -özellikle- vurguladım. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki İslâmi

kesimin içinde şiddet uygulayarak merkezi ele geçirme ve toplumu yukarıdan-aşağı düzenleme stratejisinin hiçbir zaman ciddi bir taraftar kitlesi olmadığını savundum. Bunun temel nedenlerini; 1- bu yaklaşımın gelenekten miras alınmaması, 2- dışarıdan ithal edilen -Seyyid Kutubçu yaklaşımlar gibi- bu yöndeki fikri üretimin Türkiye'de ciddi bir etkiye sahip olmaması ve 3- içerideki etkili hiçbir dini grubun (Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati gibi) bu yönde bir stratejiyi benimsememeleri ve uygulamamaları şeklinde üç maddede açıkladım.

B- Türkiye'deki İslâm'la ilgili olguların anlaşılması için devletin ideolojik aygıtlarıyla topluma ne kadar nüfuz edebildiğinin, bundaki değişimlerin ve devletin ideolojisine muhalif olanların bu aygıtlarda ne ölçüde "mevzi kazandığı"nın saptanmasının da hayli önemli olduğu kanaatinde olduğumdan, bu kitapta bu hususu da irdeledim. Bunu yaparken, özellikle Althusser'in bu konuda kullandığı terminolojiden faydalandım. Türkiye Cumhuriyeti kurucu ideolojisini; kurulan yeni eğitim kurumlarıyla, yeni sosyal-siyasi yapının imkânlarıyla, 20. yüzyıl teknolojisinden faydalanarak ve 1950'lerden sonra artan şehirleşmenin getirdiği imkânlar gibi sebeplerle Osmanlı'dan daha yüksek bir şekilde çevreye nüfuz ettirme imkânına sahip oldu. Cumhuriyet'in en önemli ideolojik aygıtı -hemen hemen her ulus devlette olduğu gibi- eğitim kurumları olmuştur. Bunların içinde Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi kurumlar olsa da; DP iktidarında kaldırılan bu kurumlara karşı, Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze dek doğrusala yakın bir grafikte artan ilköğretim okulları, ortaokullar (sonradan ilköğretimle birleştirildi), liseler ve üniversiteler asıl önemli olanlardır. 1950'lerden sonra sürekli artan şehirleşme de bu aygıtlarla topluma ulaşma oranını arttırmıştır. Fakat küreselleşme sürecinin en önemli unsurlarından olan kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının, devletin ideolojik aygıtlarının önemini azalttığı; bu kitapta savunduğum tezdir. Daha önceden devletin ideolojik aygıtları bilgi ve kültür aktarmada aileden rol çaldığı gibi bu sefer de -özellikle 1990'lardaki özelleşme sürecinden sonrasını kastediyorum- kitle iletişim araçları (özellikle günde ortalama dört saatten fazla seyredilen televizyon); hem devletin ideolojik aygıtlarından hem de aileden rol çalmıştır.

1980'lerden sonra elektriğin en ücra köylere kadar ulaşması; radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının, hem kendilerinin hem vericilerinin yaygınlaşması; 1990'lardan sonra radyo ve televizyonların özelleşmesiyle

kanal sayısının ve programların cazibesinin çoğalması; internetin büyük bir hızla her yıl daha çok kullanıcı tarafından benimsenmesi gibi sebepler kitle iletişim araçlarının etkisini arttırmıştır. McLuhan, Baudrillard ve Marcuse gibi düşünürler çağdaş toplumun mevcut durumunun, medyanın etkisi göz önünde bulundurulmadan anlaşılamayacağına dikkat çekmişlerdir; medya, insanları eğlendirirken dönüştürmekte, birçok kişi adeta “uyuşmuş” bir şekilde bu dönüşümü anlayamamaktadır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması sonucu devletin ideolojik aygıtlarının öneminin azalması; bu aygıtlarla, topluma ideolojisini empoze eden merkezin nüfuz gücünün azalması ve böylece İslâmi kesimin merkezin kurucu ideolojisinin nüfuz gücünden önemli ölçüde bağımsızlaşması anlamına geldiği için konumuz açısından önemlidir. Fakat diğer yandan bu kitle iletişim araçlarının taşıdıkları küresel kültürün, İslâmi kesimi de dönüştürdüğüne (İslâmi kesim için hayli çetrefilli sorunlara yol açtığına) ve toplumun dönüşümünün analizinin daha karmaşık bir hâl aldığına dikkat edilmelidir. İslâmi kesimden birçok kişinin yayılan bu küresel kültürle İslâmi kimlikleri aynı potada eritip, kitapta örnekleri verilen “karışım kimlikler”in açığa çıkmasında da kitle iletişim araçları önemli faktörlerdendir.

Althusser’in dikkat çektiği gibi devlet, ideolojik aygıtlarına, baskıcı aygıtına olduğu kadar hâkim değildir; alternatif ideolojiler bu aygıtlarda daha rahat “mevzi kazanabilir”. Devletin ideolojik aygıtlarının küreselleşme sürecinde azalan öneminin yanında, İslâmi dünya görüşünü benimseyenlerin bu aygıtlarda kazandığı “mevzileri” ve bu aygıtların önemini azalttığına dikkat çektiğim kitle iletişim aygıtlarından bir kısmının sahibi olmaları da İslâmi kesimin değişimi ve güç arttırımı analiz edilirken hesaba katılmalıdır. İslâmi kesimin içinden cemaat liderleri ve kanaat önderleri de yaptıkları yorumlar ve geliştirdikleri taktiklerle bu süreçte etkin olmuşlardır; örneğin Nursi, yaptığı yorumlar ve verdiği taktiklerle İslâmi kesimin devletin ideolojik aygıtlarında “mevzi kazanma”sının önünü açan önemli bir cemaat lideridir. Nitekim Nursi’nin attığı fikirsel temellerden yola çıkarak yapısını oluşturan ve bini aşkın eğitim kurumu ve birçok radyo ile televizyon kanalları -Türkiye ve yurtdışında- kuran Gülen Cemaati; hem devletin kurumların- da etkili olarak hem de kendisi eğitim kurumları kurarak “mevzi kazanma”nın en öne çıkan örneğidir. İslâmi kesimin sahip olduğu birçok radyo ve televizyon ise bu kesimin, topluma kültür ve bilgi aktarımında farklı ideolojilerle yarışlarında avantaj sağlamaktadır. Bu

süreçlerin kurucu ideoloji açısından sonucu; devletin ideolojik aygıtlarıyla topluma nüfuz etme, bilgi aktarma ve kültür belirleme sürecinde eski gücünü yitirmesi olmuştur. İslâmi kesim, kurucu ideolojinin devletin ideolojik aygıtlarıyla empoze edilmesi sürecinden eskisine oranla bağımsızlaşmıştır; fakat diğer yandan, küresel kültürün kitle iletişim araçlarıyla, evlerin içine kadar giren yoğun tesiriyle nasıl başa çıkacağı gibi zor bir sorunsalla karşı karşıyadır.

Konumuz açısından devletin dinsel ideolojik aygıtlarının yerini ve etki gücünü tespit etmek de önemlidir. Osmanlı'da, Ehli Sünnet İslâm'ın en üst siyasi-dinsel makamı olan halifeliği elinde bulunduran merkez; bu makamı elinde bulundurmanın ve ideolojisindeki dini unsurların yardımıyla dinsel ideolojik aygıttan faydalanıyordu. Osmanlı'da dinsel ideolojik aygıtın, toplumun tüm kesimlerine nüfuz edememesine rağmen, en önemli ideolojik aygıt olduğunu söyleyebilirim. Cumhuriyet dönemine geçildiğinde ise dinsel kurumlara karşı gücünü yok etme, kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma gibi farklı tavırlarla yaklaşılmıştır. Camilerin, hutbelerin, imamlar ve müezzinlerin kontrol altında tutulması, buraların cemaatlerin kontrolüne geçmemesi ve gereğinde devletin ideolojisi ile menfaatleri doğrultusunda kullanılmaları yönünde bir yaklaşım benimsendi. Diyanet geniş kadrosu ve kabarık bütçesi ile bu amaç doğrultusunda kullanıldı. Diyanet'in hazırladığı hutbelerdeki "vatan sevgisi, millet, Türklük, milli hasletler" gibi kavramların yoğunluğu da devletin temel ilkelerini halka taşımadaki fonksiyonunu göstermektedir. Diyanet'in hâlâ etkin bir kurum olmasına karşın ideolojik aygıt olarak öneminin ve etkinlik gücünün azaldığını savunuyorum. Bunun nedenlerini şu yedi maddede özetleyebilirim: 1- İslâmi grupların kurdukları radyo ve televizyonlarla dini bilgi aktarmaktaki rolleri artmıştır. 2- Her kesimin sahibi olduğu kitle iletişim araçlarında; Diyanet'ten bağımsız, İslâmi kesimden ilahiyatçı ve entelektüeller -özellikle televizyonlarla- dini konularda halka ulaşmaktadırlar. 3- Medyanın ulaştığı kişi sayısı ve kişilere ulaştığı zaman süresi, Diyanet'in kontrol ettiği camilerdeki cemaatin sayısından ve camilerde kalma süresinden çok yüksektir. 4- Diyanet'in kontrolündeki camilerde, hutbelerdeki kısa süreler dışında Arapça ibadetler yapılmakta, fakat medyayla, konuşulan/düşünülen dilde etkide bulunulmaktadır. 5- İslâmi konularda bilgi veren binlerce internet sitesi yayınlarıyla bilgi aktarmaktadır. (Diyanet'in internet sitelerinin önemi bunlara göre hayli

düşüktür.) 6- İslâmi kesimin Diyanet'in yayınlarından çok daha fazla yayınevi ve yayını mevcuttur. 7- 1980'lerden sonraki iktidarlarda Diyanet'in kurucu ideoloji yönünde kullanılması eğiliminde azalma olmuştur.

Dinsel ideolojik aygıt olarak fonksiyon görme bakımından imam hatipler ve ilahiyat fakülteleri de değerlendirilmelidir. Cumhuriyet'in başlangıcında bu okulları ideolojik aygıt olarak kullanmaktan çok bunlardan doğabilecek tehlikeleri önleme anlayışı hâkimdi. 1930'ların başlarında ortadan kalkan bu kurumlar, "oyun gücu'nün ortaya çıktığı 1940'ların sonundan itibaren açılmaya başlandı ve ondan sonraki yıllarda büyük bir artış gösterdi. Bu kurumlar ideolojik aygıt olarak kullanılma amacından çok toplumun taleplerine bağlı bir şekilde kuruldular. Fakat bu kurumlar, Milli Eğitim Bakanlığı ve YÖK gibi devletin kurumlarının denetimindeki müfredatları ve eğitim sistemleriyle, devrimlerin ideolojisini öğrencilere ulaştıran dersleri diğer okulların aynı kitaplarıyla öğretmeleriyle ideolojik aygıt olarak da işlev gördüler. Diğer yandan, kurucu ideolojiye muhalif ideolojilerin "mevzi kazanma" alanları da oldular. Eğitim sistemleri, Cumhuriyet'in koyduğu ilkeler gözetilerek organize edilmeye çalışılmış bu kurumlardan yetişmiş din adamlarının, Osmanlı'daki seleflerinden ne kadar farklı oldukları gözden kaçmamalıdır. Bu okulların sadece din adamı yetiştirmediği; doktor, hâkim, avukat, işadamı ve siyasetçi -en ünlü örneğinin Tayyip Erdoğan olduğu- de yetiştirdiği hatırlanmalıdır. Bu okullar, Türkiye'deki siyasal İslâm gibi, bir yandan merkezin ideolojisinin ve idealleştirdiği kültürün birçok öğesine alternatif bir ideolojinin ve kültürün sözcüsü ve kaynağı olmuşlardır. Diğer yandan, bunu yaparken, sistemin içinde kalmak ve sistemin olanaklarını kullanmak gibi hususlarda Türkiye'deki siyasal İslâm'la benzer davranış kalıplarına göre hareket etmişlerdir.

C- Türkiye'deki İslâm ile ilgili olguları anlamak için devleti yöneten zihniyeti ve bundaki değişimleri de mutlaka analizimize dahil etmek zorundayız. Osmanlı'nın yönetici zihniyetine "din-ü devlet" görüşü hâkimdi; devletin sürekliliği ve menfaatlerini sağlamakla beraber, İslâm'a referanslarla temel ilkeleri oluşturmak ve dine hizmet etmek merkezin ideolojisiydi. Buradaki "din" kavramının özellikle "Ehli Sünnet İslâm"a karşılık geldiğine dikkat edilmelidir. "Ehli Sünnet İslâm" merkezin yöneticilerinin ve toplumun geniş bir kesiminin fikri kalıplarını etkilemiş

olan; ontolojilerini, eskatolojilerini, egzistansiyel yaklaşımlarını ve güncel birçok pratiğini belirlemiş inanç ve pratiklerden oluşan sistemdi. Devletle ilgili endişelerin "din"in önüne geçirildiği örnekler olsa da "din" merkezin yönetici zihniyetinin temel unsurlarındandı. Cumhuriyet'e geçildiğinde merkez-çevre ilişkilerinde ve "muhalefete tahammülsüzlük" gibi olgularda ciddi devamlılıklar oldu. Fakat en radikal paradigmal değişiklik "din"in devletin yönetici zihniyetinden çıkarılması oldu.

Cumhuriyet'le beraber ideolojide yaşanan paradigmal değişiklikte; Tanzimat'tan beri yaşanan Batılılaşma, Batı'nın yapısıyla ve felsefi fikirleriyle karşılaşma gibi unsurların da etkisi bulunmaktadır. Önceden karşılaşılan ve Cumhuriyet'in yönetimine hâkim olan zümrede etkili fikirler; Osmanlı'nın yıkılışı sonucu ortaya çıkan yeni devlette uygulanma imkânına kavuştu ve Cumhuriyet'in kurucu ideolojisini oluşturdu. Batıcılık, Pozitivizm, laiklik, ilerlemecilik ve milliyetçilik yeni yönetici zihniyetin temel unsurları oldu. Kurucu ideolojiye hâkim olan teleolojik anlayışa göre toplum mühendisliği yapıldı; ileri aşama olan "Batı'ya/moderniteye" toplumu ulaştırmak için "halk için halka rağmen" politikaları benimsendi. Teleolojik zihniyetle uygulanan politikalarla "bugünler" "aydınlık yarınlar" için feda edildi. Din ile girilen sorunlu ilişkiler döneminde; dinin kurumsal gücünü yok etme, dini kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma yaklaşımlarından kimi zaman biri, kimi zaman öbürü tercih edildi. Yeni ideolojinin geniş bir kesime kabul ettirilmesinde daha önceki maddelerde ele alınan hususlar etkili oldu: A- Osmanlı'dan devralınan, merkezin güçlü tutulmasına ve çevrede güç odaklarının oluşmamasına çalışılan sosyal-siyasi yapı muhafaza edildiği için çevreden ideolojideki radikal değişikliği önleyebilecek bir muhalefet çık(a)madı. B- Cumhuriyet döneminde, en önemlisinin eğitim kurumları olduğu devletin ideolojik aygıtlarıyla, çevreye nüfuz gücünün sürekli arttırılmasıyla, yeni ideoloji geniş bir taraftar kitlesi bulup, geniş bir kesimin zihninde meşruiyet kazandı.

Cumhuriyet Türkiyesi radikal değişimler yaptığı ideolojisine ve devraldığı mirasına bağlı olarak çeşitli paradokslarla karşılaştı. Bu paradoksların kimisi Türkiye'nin kendisine mahsus durumuyla ilişkiliyken, kimisi Batı'dan devralınan paradigmaya içkindi. Türkiye'nin kendine mahsus durumunu, kurucu karmaşıklığı ve yüzleşilen paradoksları analiz eden hermenötik yaklaşımlar kullanılmadan Türkiye'deki İslâm ile ilgili birçok olguya nüfuz edilemeyeceği kanaatindeyim. Türkiye'nin kendine

mahsus durumundan kaynaklanan paradokslarını, din adına yapılan Kurtuluş Savaşı'ndan sonra radikal bir sekülarizasyon politikasının uygulanması, Batı ile savaştan sonra Batı'nın varılması gerekli ideal olarak sunulması, Batı'da toplumsal dinamikler ve tarihe yayılan süreçle gerçekleşen modernizm sürecinin yukarıdan-aşağı hızlı bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışılması, Osmanlı'da yetişmiş siyasetçi ve bürokratlarla Osmanlı'yı aşma olarak sayabilirim. Türkiye'ye özel bu paradokslarla beraber Batı düşüncesinde de var olan devlet ile birey, teleolojik düşünce ile bireysel haklar arasındaki paradokslarla baş edilmeye çalışıldı. Ayrıca diğer İslâm ülkelerinde de bulunan demokrasi ile laiklik/sekülerlik arasındaki paradoks özel önemde olmuştur. Bu paradokslarda devlet, teleolojik düşünce ve laiklikten/sekülerlikten yana politikalar uygulamak; Cumhuriyet'in başlangıç dönemlerindeki genel tavır olmuştur.

II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası sistemin de etkisiyle, bahsedilen paradokslarda bireysel haklar ve demokrasi yönünde yapılan düzenlemeler, 1980'ler ve sonrasındaki süreçte devam etti. 1980'ler ve sonrasının yeni konjonktüründe çevredeki ideoloji çeşitliliği merkeze de taşındı; bu dönemin yönetici zihniyetini belirleyen en temel unsurlardan biri merkezdeki bu ideoloji çeşitliliğidir. Daha önceden de belli bir oranda merkezde ideoloji çeşitliliği olmuş olsa da bu dönemde, farklı ideolojilerin merkezdeki gücü ve devlet politikalarındaki etkinliği iyice hissedilmiştir. Bu çeşitliliğin 1980'ler ve sonrasında ortaya çıkmasında önemli bir dönüm noktası, Türkiye'nin stratejik ortağı Amerika ve İngiltere gibi devletlerde Neo-liberalizmin yayılması ve Türkiye'deki ANAP hükümetleriyle bu ideolojinin yaygınlaştırılması oldu. Sonuçta günümüze gelindiğinde; a- Kemalizm, b- Türk-İslâm Sentezi, c- Neo-liberalizm, 4- İslâm şeklinde dört tane ideolojinin merkezde etkili olduğunu söyleyebilirim. Bu ayrım, bu ideolojilerden sadece birine bağlı olacak şekilde toplumun veya siyasi partilerin kompartımanlaştığı anlamına gelmez. Birçok kez bu ideolojiler arasında senteze ve sentezin gereği olan yorumlamalara, yani benimsenen ideolojinin yeniden tanımlanması, otantikliğinin bozulması veya "gerçek temsilcisi"nin olduğunun iddia edilmesine rastlanır. Merkezdeki bu ideoloji çeşitlenmesi, çevredeki ideolojilerin merkeze taşınması ve merkez-çevre arası ayrımın azalması anlamını taşıdığı için de önemlidir. Ayrıca devletin kurucu ideolojisinin eskisi kadar devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz

ettirilmesini durduran etkenlerden biri de bu merkezdeki ideoloji çeşitlenmesidir. Merkezdeki farklı ideolojilerin sahipleri, devletin ideolojik aygıtlarında kendi dünya görüşlerine uygun kadrosal ve programsal düzenlemeler getirmektedirler. Bu ise kurucu ideoloji -Kemalizm-çerçevesinde ideolojik aygıtlarla toplumun dönüştürülme sürecinde farklılaşma oluşturmuştur. İslâmi dünya görüşünü benimseyenlerin devletin ideolojik aygıtlarıyla sekülerleştirilmesi ve kurucu ideoloji yönünde dönüştürülmesi de böylece eskisine oranla azaldığı için İslâmi kesimin güç arttırımında bu olgu da rol oynamıştır.

Merkezde etkin ideolojilerin biri olan Kemalizm, kurucu statükoyu ve kuruluştan beri devam eden hafızayı temsil etmektedir. Cumhuriyet döneminde kurulan birçok kurum, devletin ideolojik aygıtlarınca şekillenmiş birçok birey, anayasadaki bu ideolojiye atıflar, ordunun bu ideolojiye bağlılığı, bu görüşün doğrultusunda üretilen kitaplar, sanat eserleri ve bu ideolojiyi önemseyen siyasi partiler -özellikle Mustafa Kemal'in kurucusu olduğu CHP- bu ideolojinin güç alanlarıdır. Bu ideolojinin Cumhuriyet'in başlangıcındaki tekele yakın hâkimiyeti kaybolsa da bu ideolojinin bahsedilen güç alanları, merkezdeki devam eden önemini göstermektedir. En etkili aktörünün MHP olarak gözüktüğü Türk-İslâm Sentezi ise milliyetçiliğin dine karşı bir ideoloji olarak konumlandırılmamasını temsil eder ve merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin bir unsurudur. Bu ideolojiyi benimseyenler -özellikle MHP- bir yönleriyle siyasal İslâm'ın rakibi, bir yönleriyle İslâmi değerleri benimseyen kadroların merkeze taşınmasının aracıdırlar. Merkezdeki ideoloji çeşitliliğin önemli bir unsuru olan ve 1980'lerden sonra Türkiye'de yükselen Neo-liberal ideolojiyi destekleyen en önemli unsurlardan biri ise AB süreci oldu. AB'ye girmek yönünde yapılan kanuni düzenlemeler ve bu topluluğun bir parçası olmak için gösterilen siyasi irade; ekonomik ve siyasi liberalizm ile sivil toplumun güçlenmesini sağladı. Bundan en çok istifade eden ise siyasal İslâm ve İslâmi gruplar oldu. AKP'nin siyasal İslâm'ın Batı karşıtı retoriğini terk edip AB sürecini desteklemesinin sebeplerinden birisi de budur. Bunun yanında tüm diğer değerlerden önce liberal değerlerin ontolojik önceliğini savunan liberal ideolojiye pragmatist tutum takınmadan bağlı bir kesim de vardır. Merkezde etkisi 1980'lerden sonraki süreçte artmış ve bu kitabın konusu olması açısından odakta olan ise İslâmi ideolojidir. Liberal değerlere atıfla yapılan uygulamalar, Kemalizm'e atıfla

gerçekleştirilen, İslâmi ideolojinin önünü kapayan uygulamaların aşılmasında avantaj sağlamıştır. RP'nin 1994 yerel seçimlerinde % 19 oy alarak 28 ilde kazandığı belediye başkanlıkları siyasal İslâm'ın ilk önemli çıkışı olarak kabul edilebilir. Fakat asıl önemli çıkış, siyasal İslâm'ın -kendilerini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlamayı tercih etmektedirler- Cumhuriyet tarihindeki en önemli aktörü olan AKP'nin 2002'den beri süren tek parti iktidarıdır. AKP, hem kendisine avantajlar sağlayan Neo-liberalizmin merkezin ideolojilerinden biri olmadaki rolünü pekiştirdi hem de İslâmi dünya görüşüne sahip kişilerin, Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar merkezde görev almalarının ve kamusal alanda güçlenmelerinin önünü açtı.

Siyasal İslâm ve İslâmi gruplar Neo-liberalizmle ittifak yaptıkça ve karşılaştıkça kimliklerinde dönüşümler de yaşadılar. Bu dönüşümlerin çoğunda İslâmi kimlik terk edilmedi ama liberalizmle karşılaşmaların etkileri de kimliklerde kendini gösterdi ve "karışım kimlikler" olarak nitelendirdiğim olgular ortaya çıktı. İslâmi kesimde ortaya çıkan karışım kimliklere yol açan başlıca sebepleri dört maddede sıralayabilirim: 1- Devletin ideolojik aygıtlarının şekillendirilmesi; 2- Şehirleşmenin sebep olduğu dinamikler; 3- Başta televizyon olmak üzere medyanın yaydığı kültür; 4- Küresel kültürü taşıyan ürünlerle artan karşılaşma. Yeni tüketim biçimlerinin birçoğunu "karışım kimlikleri" ile özümseyen İslâmi kesim, "alternatif kamusalhklar" oluşturdu. "İslâmi plajlar" ve "İslâmi kafeler" bu "alternatif kamusal" alanlara; İslâmi değerler sisteminin gözetilmesiyle beraber modern tüketimin benimsenmesine örnektir. "Alternatif kamusal alanlar"dan daha önemli olan ise okulların sınıfları veya kantinleri gibi ortak kamusal alanlarda İslâmi kesimin diğer kesimlerle karşılaşmasıdır. Benhabib'in, gerçek "öteki"nin kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşada referans noktası olduğuna ve uzakta aranmaması gerektiğine; gerçek "öteki"nin yakında, kendisini "ötekileştirerek" kendimizi tanımladığımız olduğuna ve saflığı bozmasından endişe edilen "ötekiler"in "düşman" olarak görülebildiğine dair hatırlatmasının bir kez daha altını çiziyorum. İslâmi ideoloji ve İslâmi kesim merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin olduğu gibi, kamusal alanın çeşitlenmesinin de önemli bir unsuru olmuştur. "Ötekiler" ile hem merkezde hem de kamusal alandaki bu karşılaşmalar -halihazırda açığa da çıkmakta olan- birçok gerilimin potansiyelini içinde taşımaktadır. Diğer yandan, bu karşılaşmalardan; ortak bir anlayış

geliştirme, mekân-birliği ve dil-birliğini kullanarak uzlaşımı arttırma yönünde faydalanma da mümkündür. Aynı sosyal-siyasi durumun, hem gerilimle hem de uzlaşımla ilgili çelişkili potansiyelleri barındırması; mevcut yapının hangisine evrileceğini tahmin etmemizi engellemektedir.

Gerek siyasal İslâm gerek ortak kamusal alanlar gerek alternatif kamusal alanlar gerekse aile ile ilgili olguların hepsinin çözümlenmesinde; İslâmi kesimden kadınların artan güçlerini, daha çok kamusal alana çıkışlarını, yeni rollerini ve "karışım kimlikleri"ni göz önünde bulundurmak zorundayız. Osmanlı'da kamusal alana çıkışı "Ehli Sünnet İslâm"a referansla engellenen kadınların, kamusal alana daha aktif katılımı -okullardaki başörtüsü yasağının kalkmasının bir sonucu budur- siyasal İslâm'ın en önemli hedeflerinden birine dönüşmüştür. Kadınların kamusal alanda daha çok yer alması ve aktifliklerinin artması; siyasal İslâm'ın ve İslâmi grupların, kadınların aktif katılımındaki potansiyel gücü keşfetmeleriyle ve "güç istençleri" ile bu olgunun çakışmasıyla, ayrıca kadınların modernleşme ve küreselleşme sürecinden aldıkları etkiler sonucunda kimliklerinde yaşadıkları değişimlerle alakalıdır. İslâmi kesimden kadınlar, kamusal alana örtülü veya örtüsüz daha çok çıkmakta; hem kamusal alanın değişiminde rol almakta hem aileleri ile içinde oldukları siyasal parti, cemaat ve sivil toplum kuruluşlarında güçlerini arttırmakta, sonuçta oluşan yeni güç ilişkileri ve habituslarla İslâmi kesimi de dönüştürmektedirler. İslâmi kesimin erkekleri ile kadınlarında, siyasal İslâm'da ve cemaatlerde "kadın" ile ilgili algının değişikliği ve güç ilişkilerinde "kadın"ın rolünün değişimi; bu kesimin -merkezde etkinliğinin arttığına dikkat çektiğim- ideolojisinin/zihniyetinin kimi unsurlarında da farklılaşmalara yol açacak/açmış boyuttadır.

D- Türkiye'deki İslâm'la ilgili olguları anlamada daha önceki maddelerde belirtilen hususların irdelenmesinin zaruri olduğu, fakat bunlara ilaveten, birçok araştırmacı tarafından belki de en çok ihmal edilen bir husus olan, halkın geniş bir kesimi üzerinde etkili İslâmi kesimden kanaat önderlerinin, entelektüellerin ve cemaat liderlerinin kararlarına ve uyguladıkları taktiklere de odaklanmamız gerektiği; İslâmi kesimin "içinde" olan bitene odaklanmadan İslâmi kesimle ilgili olgulara gereğince nüfuz edemeyeceğimiz kanaatindeyim. İslâmi kesimde farklı ve birbirlerinden bağımsız birçok cemaat lideri, kanaat önderi ve entelektüel olması; bunların hepsinin analizinin tek bir çalışmada yapılamayacak olması demektir. Bu

yüzden, bu dikkat çektiğimiz hususla ilgili, kitabı ayırdığım üç dönemle ilgili birer örnek seçmekle yetindim. Elbette İslâmi kesimle ilgili gözlemlenen olguları gereğince kavramak için bu çalışmada yer almayan İslâmi kesimin “içindeki” diğer etkili kişilerin dini konularla ilgili kararlarını, organizasyonlarını ve taktiklerini de incelemek gerekmektedir.

Osmanlı dönemi için örnek olarak, Jön Türklerin ölümünün ardından saygıyla andıkları, eski Başbakan Şemseddin Günaltay ve şair Mehmed Akif gibi önemli isimleri derinden etkileyen Muhammed Abduh incelendi. 1980’ler öncesi Türkiye için en çok takipçisi bulunan, en çok kurum kurmuş hareket olan Nurculuğun kurucusu Said Nursi irdelendi. 1980’ler sonrası Türkiye dönemi için ise bir grup ilahiyatçı akademisyenden oluşan Ankara Okulu incelendi. Daha önce sosyoloji ve siyasi bilimlerle ilgili bir çalışmada bu grubun ele alınmamış olması, bu konudaki bir boşluğu doldurmaktadır. Bu örneklerden Abduh ve Ankara Okulu birbirine daha yakındır; bunlar “İslâmi kesimden entelektüel” tanımına uygun, Ehli Sünnet paradigmadan ve herhangi bir mezhepten bağımsız İslâm anlayışını temsil etmektedirler. Bunların gelenekle İslâm’ı ayırt ederek, “geleneğe” getirdikleri eleştiriler, İslâmi kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine uyumunu birçok hususta kolaylaştıracak niteliktedir. Nursi ise cemaat lideri olarak tanımlanabilecek, “karizmatik otoritesi” yüksek, Ehli Sünnet paradigmaya hep bağlılığını beyan etmiş; Türkiye’nin, İslâmi kesim içinde en etkili olmuş birkaç kişisinden -kimileri “en etkili kişisi” olarak nitelemektedir- birisidir. Nursi’nin yorumlarının ve taktiklerinin, takipçilerinin Türkiye’nin en etkili ve en çok kurum ile taraftara sahip grupları olmasında rolü büyüktür.

İslâmi kesimden olanların kimliklerini anlamada, Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımından esinlenerek; özcü yaklaşımlar ile bağlamsalcı ve inşacı yaklaşımlardan farklı ve de bunların sentezi olan bir yaklaşım önerdim. Buna göre İslâmi kesimin kabul ettiği metinsel kaynaklar temelinde yükselen ortak ontoloji, eskatoloji ve pratiklerle kendini gösteren “değişmeyen özü” olduğu kadar sosyo-ekonomik şartlardan oluşan “bağlamı” ve de yeni süreçlerde ortaya çıkan “inşalar”ın kimlikteki rolünü hep beraber “yapısal bütünlüğü” ile değerlendirmeliyiz (Lakatos’un “bilimsel araştırma programlarımı “yapısal bütünlüğü” ile değerlendirdiği gibi). İslâmi kesimin kimliklerindeki “değişmeyen özü” Lakatos’un yaklaşımındaki “katı çekirdek” gibi; yeni bağlamlardan etki alan ve yeni

inşalarla şekillenen kısmı ise Lakatos'un yaklaşımındaki değişime açık "koruyucu kuşak" gibi düşünebiliriz. İslâmi kesimin "içinden" olan kanaat önderlerinin, cemaat liderlerinin ve entelektüellerin rolü bu analojimle birleştirilebilir. Buna göre İslâmi kesimin "içinde" olan bu kişiler; neyin "katı çekirdek" içinde, neyin "koruyucu kuşak" içinde veya İslâmi kimliğin tamamen dışında olduğunu tarif ediş şekilleriyle -İslâm ile ilgili hermenötik yaklaşımları/tefsirleri ile- İslâmi kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerde, bunun sonucunda ortaya çıkacak kimliklerde belirleyici olmuşlardır. Lakatos'un yaklaşımından bu esinlenmem, çok büyük çeşitliliği barındıran İslâmi kimliklerle ilgili tüm olgulara nüfuz etmemize olanak sunamaz ama bu yaklaşımımın; özcü ve özcülük-karşıtı yaklaşımlardan "ideal tip"e daha uygun bir modeli sunduğu kanaatindeyim.

Tektanrılı dinler; ontolojilerinde Tanrı üzeri veya Tanrı'ya denk bir varlık, epistemolojilerinde kendi kutsal metinlerinin üzerinde veya ona denk bir bilgi kaynağı kabul etmezler. Böylesine güçlü ontolojik ve epistemolojik inançları olan tektanrılı dinlerin bağlıları için eğer modernleşme ve küreselleşme süreçleri sonucunda karşılaşılan unsurlar -ki bunlar insanidir- dinleriyle -ki inananlar için Tanrısaldır- çelişiyorsa, "insani olan"ın reddi gerekir. Eğer çelişkili gibi gözüken duruma rağmen modernleşme ve küreselleşme ile yayılan unsur uygulanırsa "bilişsel çelişki" kaçınılmazdır. Bu "bilişsel çelişki", "içeriden" birilerinin dinsel yorumuyla, çelişkili gözüken durumda aslında sorun olmadığının gösterilmesi; "katı çekirdek"te olduğu zannedilen unsurun "koruyucu kuşak"ta veya bunun bile dışında olduğunun gösterilmesi gibi yaklaşımlarla giderilebilir. Sonuçta modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle değişimin hızlandığı içinde bulunduğumuz dönemde, psikolojinin tutarlılık kuramları -en ünlüsünün Festinger'in "bilişsel çelişki" kuramı olduğu- İslâmi kesimin, kendi içindeki seslere kulak kabartacaklarını ve bunların değişimin şeklinde belirleyici unsurlardan olacağını işaret etmektedir. Böyle düşünülünce, İslâmi kesimin "içinde" ne kararlar verildiğine, ne taktikler uygulandığına ve ne yorumlar yapıldığına odaklanmamız gerektiği konusundaki vurgumu, psikolojideki tutarlılık kuramları da desteklemektedir.

Abduh -hocası Afgani gibi- İslâm dünyasının içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulması için dinle ilgili yanlış anlayışların düzeltmesi gerektiğini savundu. Sömürgeciliğe karşı yaptığı mücadelenin yanında dinle

ilgili “yanlış algıları” da düzeltmeye çabaladı. İslâm düşüncesini dondurduğuna inandığı mezhepçiliğe ve uydurulduğuna inandığı hadislere karşı eleştiriler getirdi. Kadınların kamusal alana çıkışının kolaylaştırılmasını ve din adına bunun engellenemeyeceğini savundu. Sigortanın dine aykırı olmadığı gibi, modernleşme ve küreselleşmenin önemli bir boyutu olan ekonomik sistem açısından önemli konularda fetvalar verdi. Sanatla ilgili kimi yasakları da eleştirdi. Abduh’un fikirlerini, İslâm ülkelerinin birçok yerinde kadın hareketleri kullandı. Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet’te, etkin birçok kişiye Abduh’un görüşleri tesirli oldu.

Nursi, kendi döneminde tecriti savunan birçok din adamına karşı katılımı ön plana çıkardı ve İslâmi kesimin devletin ideolojik aygıtlarında “mevzi kazanma”larını verdiği taktiklerle sağladı. Örneğin gençlerin, İslâmi kimliklerini muhafaza ederek okula gitmesini teşvik etti, okullarda öğrendikleri bilgilerin İslâmi açıdan nasıl değerlendirileceğini öğretmeye çalıştı. Ayrıca erkekleri, Ehli Sünnet İslâm’a referanslı yorumlarda dinsel anlam yüklenen, kendilerini görünür kılacak; sakal, cübbe gibi unsurlardan arındırdı. Böylece onların devletin ideolojik aygıtlarında ve kamusal alanda yer almalarının önünü açtı. Türkiye’nin en çok takipçiye sahip ve -dünya genelinde- bini aşkın okul kuran Gülen Cemaati’nin, başarısının arka planındaki önemli faktörlerden birisi de Nursi’nin bahsedilen yorumlarını uygulamış ve onun oluşturduğu fikri temelde yapılanmış olmasıdır. Nursi’nin düşünce yapısına nüfuz etmeye çalışan hermenötik bir yaklaşım benimsenmeden, Nursi’nin takipçilerinin Türkiye’nin en etkili cemaatlerini oluşturmalarındaki dinamikler çözümlenemeyecektir. Nursi, “bilişsel çelişki”lerin nasıl “karizmatik otorite”nin yorumlarıyla aşılabildiğinin örneğini sunmuştur. Tarikatlara ve tasavvuf düşüncesine karşı saygılı bir üslup benimsemekle beraber, bağlılarını tarikat yapılanmalarından ve tasavvufi yaklaşımlardan uzaklaştırdı. Nursi’nin takipçileri, tekke yerine dershane kurarak, tarikat zikri ve sema gibi ritüeller yerine Nursi’nin kitaplarını okuyarak; moderniteyle daha uyumlu organizasyon ve ritüeller geliştirdiler. Nursi, Osmanlı’dan beri Türkiye’deki İslâm’da önemli yeri olan ve bireylerin zihinle gönül dünyalarını inşa eden tarikatların, tasavvufun ve erkekleri görünür kılan sünnetler gibi unsurların; Ehli Sünnet kesimden birçok kişinin habituslarında yer almamasında ve hayatlarında belirleyici olmamasında etkili olmuştur. Nursi, öğretileri ve taktiksel

yaklaşımlarıyla, Ehli Sünnet İslâmi kesimin kamusal alanda gücünü arttırmasındaki en önemli aktörlerden birisidir.

Ankara Okulu, kendi içinde birbiriyle her konuda aynı düşünen entelektüellerden oluşmuyor olsa da şu dört husus -görüşme yaptığımız beş kişinin- hepsinde ortaktır: 1- İslâm'ı bir mezhebe bağlı kalmadan anlamayı savunmaktadırlar ve gereğinde Ehli Sünnet paradigmaya eleştirel yaklaşmaktadırlar. 2- Peygamber'e atfedilerek birçok hadis uydurulduğunu özellikle vurgulamakta ve hadis eleştirisine özel önem vermektedirler. 3- Fıkıh ve hadis kitaplarını eleştirirken Kuran'ı ön plana çıkarmaktadırlar. 4- Müslümanlar'a eleştirilerini modernlikten hareketle değil "İslâm'ın gerçekleri"nden hareketle yapmaktadırlar. İlmihal temelli bir İslâmi yaklaşım Ankara Okulu'nun temel eleştiri noktalarındandır. Resim, heykel ve müziğe karşı İslâm adına getirilen yasakların yanlış olduğunu ifade etmektedirler. Kadınların kamusal alana çıkışının önünde hiçbir dinsel engel olmadığını; dinsel yorumlardaki erkek egemenliğinin ve geleneklerin dinselleşmesinin, kadınlar aleyhine bir yapı oluşturduğunu söylemektedirler. Kadınların devlet başkanı bile olmasının önünde hiçbir dinsel engel bulunmadığını, kadınlar aleyhinde birçok konuda uydurulan hadislerin dinden çıkartılmasının şart olduğunu savunmaktadırlar. Demokratik değerlere ve sivil topluma sahip çıkmak gerektiğini beyan etmekte, birçok cemaatin ve tarikatın -iyi niyetlilerin varlığına rağmen- sömürü araçları olduğunu dile getirmekte, bu yapılara yüksek derecede eleştirel yaklaşmaktadırlar. Ankara Okulu sakal, cübbe gibi erkekleri görünür kılan unsurların dinle bir ilişkisi olmadığını, bunların gelenekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu noktada Nursi ile bir farkları da gözükmektedir; Nursi, taktiksel olarak erkekleri görünür kılan unsurlardan arındırmıştır, oysa Ankara Okulu'na göre bunların "İslâm" ile bir ilgisi yoktur. Ankara Okulu, Ehli Sünnet İslâm adına sahiplenilen birçok unsurun dinle ilgisi olmadığını, bunların sadece "gelenekler" ve "tarihsel uygulamalar" olduğunu ifade ederek, modernleşme ve küreselleşme süreçlerine, birçok kişinin daha rahat adaptasyonuna yol açacak bir dinsel yorumu savunmaktadır. (Bunu yaparken küreselleşme ile yayılan her kültürel öğenin İslâm'la uyumlu olmadığını da dile getirmektedirler. Örneğin cinsel serbestlik veya homoseksüelliği İslâmi değerlerle çelişkili bulup, bunlara karşı çıkmaktadırlar.)

Ankara Okulu'nun örneğinde "bilişsel çelişkenin entelektüel ilahiyatçılarla çözümünü görüyoruz. Görüşlerinin, İslâm'ın özünü kavrayış biçimleriyle alakalı olması; taktiksel olmaması, onları ayırt eden önemli bir unsurdur. Küreselleşmenin etkilerine direnmenin çok zor olduğu ve İslâmi kesimin geniş bir zümresinin, sistemin nimetlerinden faydalanmaya çabaladığı bir dönemde, özsel çözümler sunmaları; Ehli Sünnet İslâm'a bağlı bazı kesimlerce, İslâmi değer atfedilen kimi unsurların "tarihsel", "uydurma" veya "gelenek" olduğunu savunarak, bunlar adına dinsel bir hassasiyet göstermeye gerek olmadığını ifade ederek, modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan birçok unsura "din" adına yapılan birçok itirazı geçersiz kılmaları, Ankara Okulu'nun önemli özellikleridir. İslâmi kaynaklar konusundaki derin bilgilerinin yanında Batı düşüncesini de Arapça ile beraber Batı dillerini de bilmeleri Ankara Okulu'nun avantajlarıdır. Toplumu etkileyen insanları etkileyen olmak, Ankara Okulu'nun fikirlerini yaymasında önemli bir avantaj olmuştur. Diğer yandan, Nurcu gruplar gibi kurumsal yapıları olmaması gibi sebeplerle, Ehli Sünnet paradigmaya bağlı İslâm anlayışını savunan gruplara nazaran görüşlerini yaymada önemli dezavantajları da vardır.

Ankara Okulu'nunkine benzeyen, küreselleşme süreciyle adaptasyonu yüksek, Ehli Sünnet'ten bağımsız İslâm anlayışları; Diyanet'in, devletin hassasiyetleriyle Ehli Sünnet görüşü birleştiren İslâm anlayışı; Nurcu grupların kurumlar kuran, devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanan" Ehli Sünnet çizgideki İslâm anlayışı; birbirlerinden önemli farklılıklarıyla beraber Türkiye'deki İslâm'ı anlamak için nüfuz edilmesi gerekli fenomenlerdir. Bunlar bir yanıyla birbirleriyle yarış halindeyken; bir yandan, hepsinin yarıştaki temel rakipleri sekülerleşme sürecidir. Diğer bir yandan sekülerleşme süreci de bunları etkileyebilmekte ve dönüştürmektedir. Türkiye'deki İslâm'ın "içindeki" kurumların, kanaat önderlerinin, entelektüellerin ve cemaat liderlerinin İslâm hakkındaki yorumları ve taktiksel yaklaşımları; daha önceki maddelerde işlenen hususlarla birleşmiş ve birleşmenin oluşturduğu sinerji, Türkiye'deki İslâm'la ilgili olguları oluşturmuştur. Tüm bu sayılanlar, bir yap-bozun parçaları gibi Türkiye'deki İslâm'ın neden gözlemlenen durumda olduğunu ve değişimin boyutları ile dinamiklerini göstermektedirler. Bu yapbozun hangi parçası eksik olursa olsun, bu eksiklik Türkiye'deki İslâm'la ilgili olguları anlamamamıza veya eksik anlamamıza sebep olacaktır. Bu dört

maddede irdelediğim hususların, Türkiye'deki İslâm'la ilgili her konuya nüfuz etmemize olanak vermesi elbette mümkün değildir. Fakat bu dört maddeye odaklanmanın, Türkiye'deki İslâm'la ilgili olgulara nüfuz edilmesi hususunda, hayli aydınlatıcı olduğu kanaatindeyim.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed: “İslam’ın Müsamahasına Dönüş”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, no: 19, 1973.

Abduh, Muhammed: **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986.

Abduh, M., C. Afgani: **Urvetu’l Vuska**, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.

Adorno, Theoodor W.: “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek”, **Kitle İletişim Kuramları**, Der. ve Çev. Erol Mutlu, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2005.

Ağaoğulları, Mehmet Ali: “Aşırı Milliyetçi Sağ”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 13. bs., Der: Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Ahmad, Feroz: **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, 2. bs., İstanbul, Hil Yayınları, 1996.

Ahmad, Feroz: **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, 2. bs., Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1999.

Akgündüz, Ahmet: **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C.I, İstanbul, OSAV, 1990.

Akşit, Bahattin: “Türkiye’de İslami Eğitim, Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, Ed: Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991.

Aktan, Coşkun Can: “Turgut Özal’ın Anayasal Demokrasi ve Anayasal İktisat Üzerine Düşünceleri”, **Yeni Türkiye**, Eylül-Ekim 1999, s. 621.

Aktay, Yasin: “Diaspora ve İstikrar: Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler”, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004.

Aktay, Yasin: **Türk Dininin Sosyolojik İmkânı**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Akyüz, Yahya: **Türk Eğitim Tarihi Başlangıçtan 1982’ye**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1987.

Alada, Dinç: “İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** C. LIX, No: 2, Nisan-Haziran 2004.

Algan, Neşe: **Dünya’da ve Türkiye’de Yabancı Sermaye Yatırımları ve Beklentiler**, İstanbul, YASED, 1988.

Alkan, Mehmet Ö.: “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi**, Ed: Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Alkan, Mehmet Ö.: “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, **Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Alperen, Abdullah: **Türkiye’de İslam ve Modernleşme**, Adana, Karahan Kitabevi, 2003.

Althusser, Louis: **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıları**, 3. bs., Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2003.

Arendt, Hannah: **The Human Condition**, New York, Doubleday Anchor Books, 1959.

Arendt, Hannah: **On Revolution**, New York, The Viking Press, 1965.

Aristoteles: **Politika**, 6. bs., Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002.

Atay, Hüseyin,'v.d.': **İslam Gerçeği**, 3. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.

Atay, Hüseyin: **Kuran'a Göre Araştırmalar 1-3**, 2. bs., Ankara, Atay Yayınevi, 1997.

Atay, Hüseyin: **Kur'an: Türkçe Çeviri,** Ankara, Atay ve Atay, 2007.

Ateş, Ali Osman: **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, İstanbul, Beyan, 2000.

Ayoob, Mohammed: **The Many Faces of Political Islam**, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2008.

Azak, Umut: "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 2. bs., Ed: Nilüfer Göle, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Badran, Margot: "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt", **Woman, Islam and the State**, Ed. Deniz Kandiyoti, Philadelphia, Temple University Press, 1991.

Bagader, Abubaker A.: "Contemporary Islamic Movements in the Arab World", **Islam, Globalization and Postmodernity**, Ed. Akbar S. Ahmed ve Hastings Donnan, London, Routledge, 1994.

Bal, Hüseyin: **Kent Sosyolojisi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2006.

Barbour, Ian G.: **When Science Meets Religion**, New York, Harper Collins Publishers, 2000.

Başkan, Filiz: “At The Crossroads of Ideological Divides: Cooperation Between Leftists and Ultranationalists in Turkey”, **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 138.

Bayramoğlu, Ali: “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Belge, Murat: “Sol”, Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları, 1998.

Benhabib, Şeyla: **Critique, Norm and Utopia**, New York, Columbia University Press, 1986.

Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 7.bs., Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Berktay, Fatmagül: **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın**, 2.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Berktay, Fatmagül: “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002.

Berktay, Fatmagül: “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”, **Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Berktay, Fatmagül: “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2. bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Berktay, Fatmagül: “Sunuş”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** No: 40, Mart 2009.

Best, Steven; Kellner, Douglas: **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

Bila, Fikret: “Bardakoğlu’nun Verdiği Mesajlar”, **Milliyet**, 5-Haziran-2008.

Bildirici, Faruk: “Bu Radyoları mı İstedik?”, **Hürriyet**, 14-Ekim-1997.

Bilici, Mücahit: “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Bilgili, Alper: **The Re-Organization of the Main Islamic Communities In Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

Binder, Leonard: **Islamic Liberalism**, Chicago, The University of Chicago Press.

Birtek, Faruk: “Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme”, **Cogito**, No: 15, 1998, s. 178.

Bora, Tanıl: “Türkiye’de Siyasal İdeolojilerde ABD/ Amerika İmgesi: Amerika: ‘En’ Batı ve ‘Başka’ Batı”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002.

Bourdieu, Pierre: **Outline of a Theory of Practice**, Çev. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Bozan, İrfan: **Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2007.

Bulut, Faik: **Tarikat Sermayesinin Yükselişi**, 2. bs., Ankara, Doruk Yayınevi.

Bunt, Gary R.: **Islam in the Digital Age**, London, Pluto Press, 2003.

Canan, İbrahim: **Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi,** Ankara, Akçağ Yayınları, 2008.

Castells, Manuel: “Enformasyon Teknolojisi ve Küresel Kapitalizm”, **Küresel Kuşatma Karşısında**, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitap, 2004.

Chalmers, Alan F.: **Bilim Dedikleri**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008.

Cohen, Stephen P.: “U.S. Security in a Separatist Season”, **Toward The Twenty-First Century**, Ed. Glenn Hastedt ve Kay Knickrehm, New Jersey, James Madison University, 1994.

Comscore “Turkey Has 7th Largest and Most Engaged Online Audience in Europe”, 27 Mayıs 2009, (Çevrimiçi) http://www.comscore.com/Press_Events/Press_Releases/2009/5/Turkey_has_Seventh_Largest_Online_Audience_in_Europe. 20.08.2010.

Comte, Auguste: **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.

Çakır, Ruşen: **Ayet ve Slogan**, İstanbul, Metis Yayınları, 1990.

Çakır, Ruşen; Bozan, İrfan: **Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2005.

Çakır, Serpil: **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

Çarkoğlu, Ali; Toprak, Binnaz: **Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2006.

Çarkoğlu, Ali; Kalaycıoğlu, Ersin: **Turkish Democracy Today**, London, I. B. Tauris, 2007.

Çarkoğlu, Ali: “Ideology or Economic Pragmatism?: Profiling Turkish Voters in 2007”, **Turkish Studies**, Vol. 9, No: 2, 2007, s. 324.

Çiğdem, Ahmet: “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Dağı, İhsan: “Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization”, **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 25-27.

Dağı, İhsan: “Turkey’s AKP in Power”, **Journal of Democracy**, Vol. 19, No: 3, The Johns Hopkins University Press, Temmuz 2008, s. 26-28.

Dascal, Marcelo: **G. W. Leibniz: The Art of Controversies**, Dordrecht, Springer, 2008.

Dawison, Andrew: **Türkiye’de Sekülarizm ve Modernlik**, 2. bs, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Davudoğlu, Ahmed: **Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri**, 5. bs., İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, 1989.

Dedeoğlu, Beril: “Değişen Uluslararası Sistemde Türkiye-ABD İlişkilerinin Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkileri, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der**.** Yayınevi, 2004.

Demir, Vedat: **Türkiye’de Medya Siyaset İlişkisi**, İstanbul, Beta, 2007.

Dilthey, Wilhelm: **Selected Works: Introduction to the Human Sciences**, C.I, Ed. Rudolf A. Maakreel, Frithtjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Dilthey, Wilhelm: **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

Diyanet İşleri Başkanlığı: "Cami Sayısı", (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls, 3 Haziran 2010.

Diyanet İşleri Başkanlığı: "Personel Sayısı", (Çevrimiçi) www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls, 25 Temmuz 2010.

Diyanet İşleri Başkanlığı: "İlahiyat Fakülteleri", (Çevrimiçi) http:// www.diyanet.gov.tr/turkish/linkler/linklerkatagori.asp?kategori=5, 25 Temmuz 2010.

Doğan, Atila: **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Durkheim, Emile: **The Elementary forms of Religious Life**, Çev. Karen E. Fields, New York, Free Press, 1995.

Durkheim, Emile: **The Division of Labor in Society**, Çev. W. D. Halls, New York, The Free Press, 1997.

Durmuş, M. Ali: **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003.

Dursun, Çiler: **TV Haberlerinde İdeoloji**, Ankara, İmge Kitabevi, 2001.

Ece**,** Hüseyin K.: **İslam'ın Temel Kavramları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2006.

Erman, Tahire: "The Impact of Migration on Turkish Rural Woman: Four Emergent Patterns", **Gender and Society**, Vol. 12, No: 2, Nisan 1998.

Esposito, John: **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Talip Küçükcan, Ali Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.

Facebook "Average User Figures", (Çevrimiçi) www.facebook.com/press/infophp? statistics, 12.07.2010

Fazlur Rahman: **İslam**, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Festinger, Leon: **A Theory of Cognitive Dissonance**, Stanford, Stanford University Press, 1962.

Fortna, Benjamin C.: "Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge University Press, Vol. 32, No: 3, Ağustos, 2000, s. 374.

Friedman, Thomas: **Küreselleşmenin Geleceği,** 3. bs., Çev.

Elif Özsayar, İstanbul, Boyner Yayınları, 2003.

Fukuyama, Francis: **The End of History and the Last Man**, New York, Harper Collins Publishers, 2002.

Fuller, Graham E.: **Siyasal İslam'ın Geleceği**, Çev. Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004.

Gadamer, Hang-Georg: **Truth and Method**, Çev. Joel Weinsheimer ve Donald Marshall, 2. bs., New York, Continuum International Publishing, 1989.

Gadamer, Hans-Georg: "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", Çev. ve Der: Hüsamettin Arslan, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Gallagher, Shaun: **Hermeneutics and Education,** Albany, State University of New York Press, 1992.

Gambetti, Zeynep: "İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 152.

Gazali, İmam: **İhyâu Ulûmi'd Din**, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1973.

Gramsci, Antonio: **Selections from the Prison Notebooks**, Çev. Quintin Hoare, New York, International Publishers, 1971.

Göle, Nilüfer: "80 Sonrası Politik Kültür", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Göle, Nilüfer: **Toplumun Merkezine Yolculuk**, Hazırlayan: Zafer Özcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.

Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem**, 8. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Göle, Nilüfer: **Mühendisler ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Göle, Nilüfer: "Islamic Visibilities and Public Sphere", **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, Bilgi University Press, 2006.

Görmez, Mehmet: "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

Gözaydın, İştar: **Diyanet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

Gunter, Michael M.; Yavuz, Hakan: "Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists", **Middle East Critique**, London, Routledge, No: 16-3, 2007.

Gülalp, Haldun: "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 33, No: 3, Ağustos 2001.

Gülalp, Haldun: "Kimlikler, Toplum ve İktidar", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 138.

Gülen, Fethullah: **Asrın Getirdiği Tereddütler 1-4**, İzmir, Nil Yayınları, 1998.

Güler, İlhami: “Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar”, **İslamiyat**, C. V, No: 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 51-67.

Güler, İlhami: **Politik Teoloji Yazıları**, Ankara, **Kitabiyat**, 2002.

Güler, İlhami: **Özgürlükçü Teoloji Yazıları**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Güler, İlhami: **Direniş Teolojisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Günaltay, Şemseddin: **Zulmetten Nura,** İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.

Hanafi, Hassan: **Islam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture**, Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

Hanioğlu, M. Şükrü: **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.

Hanioğlu, M. Şükrü: **The Young Turks in Opposition**, New York, Oxford University Press, 1995.

Hatipoğlu, İbrahim: **Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları**, İstanbul, Hadisevi, 2004.

Hatiboğlu, Mehmed Said: “Düzeltmeye Talib Bozuculuk”, **İslamiyat**, C. IV, No: 4, Ekim-Aralık 2001, s. 7-14.

Hatiboğlu, Mehmed Said: “Tesettürden Türbana”, **İslamiyat**, C. IV, No: 2, Nisan-Haziran 2001, s. 7-10.

Hatiboğlu, Mehmed Said: “İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine-1”, **İslamiyat**, C.V, No: 1, Ocak-Mart 2002, s. 9.

Hatiboğlu, Mehmed Said: “Kuran-ı Kerim’de Mahalli Hükümler Meselesi”, **İslamiyat,** C.VII, No:1, Ocak-Mart 2004, s. 7-12.

Hatiboğlu, Mehmed Said: **İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine-1**, Ankara, Otto, 2009.

Hatiboğlu, Mehmed Said: **Hadis Tedkikleri**, Ankara, Otto, 2009.

Hegel, G. W. F.: **Elements of the Philosophy of Right**, Ed. Allen W. Wood, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Hobbes, Thomas: **Leviathan**, 3.bs., Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Hobsbawm, Eric: **Kısa 20. Yüzyıl (1914-1991)**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayıncılık, 2003.

Howard**,** Douglas A.: **The History of Turkey**, Westport, Greenwood Press, 2001.

Hüseyin, Zuheyr: "Muhammed Abduh (1849-1905)", Hamdard Islamicus'dan Çev. M. Hilmi Baş, **Haksöz Dergisi,** No: 6/7, Eylül-Ekim 1991.

Inglehart, Ronald: **Modernization and Postmodernization**, Princeton, Princeton University Pres, 1997.

ITU "The World in 2009: ICT Facts and Figures", "ITU World Telecommunication/ ICT Indicators Database", International Telecommunication Union, (Çevrimiçi) http://www.itu.int/ITUD/ict/material/Telecom09_flyer.pdf. 20.09.2010.

İbn Rüşd: **Faslü'l Makal**, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret, 1992.

İnalcık, Halil: "The Nature of Traditional Society: Turkey", **Political Modernization in Japan and Turkey**, Ed. Robert E. Ward ve Dankwart Rustow, Princeton, Princeton University Press, 1964.

İnalcık, Halil: "Turkey Between Europe and the Middle East", **Perceptions**: **Journal of International Affairs**, Vol.3, No: 1, Mart-Mayıs 1998, s. 6.

İnalcık, Halil: “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

İncioğlu, Nihal Kara: “Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

İşcan, Mehmet Zeki: **Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasi Görüşleri**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 1998.

Jeanneney, Jean-Noel: **Başlangıcından Günümüze Medya Tarihi**, 3. bs., Çev. Esra Atuk, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Johnson, James Turner: **The Holly War Idea in Western and Islamic Traditions**, 4. bs., Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2005.

Kafadar, Osman: **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, İstanbul, Vadi, 1997.

Kafadar, Osman: ‘Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs, Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem: **Yeni İnsan ve İnsanlar**,10. bs., İstanbul, Evrim Yayınevi, 1999.

Kalaycıoğlu, Ersin: “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Kalaycıoğlu, E.; Sarıbay, Ali Y.: “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Kant, Immanuel: **The Critique of Pure Reason**, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Chicago, William Benton, 1971.

Kant, Immanuel: “To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, **Perpetual Peace and Other Essays**, Çev. Ted Humphrey, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.

Kaplan, Pervin: “İmam Hatipli Sayısı 198.531”, **Habertürk**, 13-Mart-2010.

Kara, İsmail, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2001.

Kara, İsmail: **Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslam**, 2.bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2008.

Karateke, Hakan T.: **Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004.

Karlığa, Bekir: “Cihad ve Terör”, **Karizma**, Mart 2002.

Karpat, Kemal H.: **İslam’ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Kazamias, Andreas M.: “Potential Elites in Turkey: Exploring the Values and Attitudes of Lise Youth”, **Comperative Education Review**, Vol. 11, No: 1, Şubat 1967, s. 34-35.

Kazancıgil, Ali: “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Kazım, Musa: “Tesettür-i Nisvân”, **İslamiyat**, C. III, No: 2, Nisan-Haziran 2000, s. 184-187.

Kellner, Douglas: “Kültür Endüstrileri”, Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005.

Kepenek, Yavuz; Yenitürk, N.: **Türkiye Ekonomisi**, 12. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001.

Keyder, Çağlar: "İktisadi Gelişmenin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tarihi Ansiklopedisi**, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 1065-1073.

Keyder, Çağlar: "İktisadi Gelişme ve Bunalım: 19501980", Çev. Ahmet Günlük ve Aydın Pesen, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Keyder, Çağlar: "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Keyman, E. Fuat: "Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman-Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

Keyman, E. Fuat; Öniş, Ziya: "Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience", **Globalizations**, Vol. 4, No: 2, Haziran 2007.

Kılıçbay, Mehmet Ali: "Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Kırbaşoğlu, Hayri: "İslami İlimlerde Şafii'nin Rolü Üzerine", **İslamiyat,** C. II, No: 1, Ocak-Mart 1999, s. 15-34.

Kırbaşoğlu, Hayri: "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", **İslamiyat**, C. III, No:3, Temmuz-Eylül 2000, s. 121-137.

Kırbaşoğlu, Hayri: “Er-Risale’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü**, 2. bs., Ed. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2003.

Kırbaşoğlu, Hayri: **Alternatif Hadis Metodolojisi**, 2. bs., Ankara, Kitabiyat, 2004.

Kırbaşoğlu, Hayri: “İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine”, **İslamiyat**, C. V, No: 4, s. 109-124.

Kierkegaard, Soren: **Concluding Unscientific Postcript to Philosophical Fragments,** Çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Marshall, Gordon: “Kimlik”, **Sosyoloji Sözlüğü**, Ed. Gordon

Marshall, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 1999.

Kindi: “İlk Felsefe Üzerine”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 2. bs., Ed. ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2005.

Koçak, Cemil: “Siyasal Tarih (1923-1950)”, **Çağdaş Türkiye 1908-1980**, 6.bs., Ed. Sina Akşin, İstanbul, Cem Yayınları, 2000.

Korlaelçi, Murtaza: **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2002.

Kömeçoğlu, Uğur: “New Sociabilities: Islamic Cafes in Istanbul”, **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, İstanbul Bilgi University Press, 2006.

Kramer, Heinz: **A Changing Turkey**, Washington D. C., Brookings Institution Press, 2000.

Kuhn, Thomas S.: **The Structure of Scientific Revolutions**, 2. bs., Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

Kuran Araştırmaları Grubu: **Uydurulan Din ve Kuran’daki Din**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2008.

Kutub, Seyyid: **Fizilâl-il Kur'an**, 7. cilt, Çev. Hakkı Şengüler, Emin Saraç ve Bekir Karlığa, İstanbul, Hikmet Yayınevi, tarih yok.

Lakatos, Imre: **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Lewis, Bernard: "The Ottoman Empire and Its Aftermath", **Journal of Contemporary History**, Vol. 15, No:1, Haziran 1980, s. 28.

Lord, Charles: "Was Cognitive Dissonance Theory A Mistake", **Psychological Inquiry,** No: 3, 1992.

Magulies, R.; Yıldızoğlu, Ergin: "Tarımsal Değişim: 1923-70", Çev. Nehir Kalaycıoğlu, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Marcuse, Herbert: **One-Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1991.

Mardin, Şerif: "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991.

Mardin, Şerif: “Ideology and Religion in Turkish Revolution”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 2, No: 3, Temmuz 1971, s. 206.

Mardin, Şerif: **Din ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

Mardin, Şerif: “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, Çev. Levent Köker, **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, Çev. Mehmet Özden, **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, Türk Modernleşmesi, 14. bs., Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 12. bs., Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Mardin, Şerif: “Atatürkçülüğün Kökenleri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

McLuhan, Marshall: “Classroom without Walls”, **Explorations in Communication**, 4. bs., Ed. Edmund Carpenter ve Marshall McLuhan, Boston, Beacon Press, 1968.

McLuhan, Marshall; Powers, B. R.: **The Global Village,** New York, Oxford University Press, 1989.

McLuhan, Marshall: **Gutenberg Galaksisi**, 2. bs., Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Michel, Thomas: “Eğitimci Olarak Fethullah Gülen”, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004.

Morgenthau, Hans J.: **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**, New York, Alfred A. Knopf, 1978.

Munyar, Vahap: “Gülen Okulları 3 Milyon Kişiye Ulaşıyor, Şimdi Şeffaflık Yolu Arıyor”, **Hürriyet Gazetesi**, 5 Haziran 2009.

Mutlu, Erol: **Televizyon ve Toplum**, Ankara, TRT Yayınları, 1999.

Nickburcher “Facebook Usage Statistics by Country: 31 December 2009”, (Çevrimiçi) http://www.nickburcher.com/2009/12/ facebook-usage-statistics-by-country. html. 09.07.2010.

Nietzsche, Friedrich: **The Will To Power**, Çev. Anthony M. Ludovici, New York, Barnes and Noble, 2006.

Norris, Pippa, Ronald Inglehart: **Sacred and Secular**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Mektubat**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1977.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Divan-ı Harb-i Örfi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2000.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Lemalar**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 2005.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Tarihçe-i Hayat**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Münazarat**, 5. bs., İstanbul, Yeni AsyaNeşriyat, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Kastamonu Lahikası**, İstanbul, YeniAsya Neşriyat, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Emirdağ Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007

Nursi, Bediüzzaman Said: **Barla Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007

Nursi, Bediüzzaman Said: **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Asa-yı Musa**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008.

Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 16. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

Ortaylı, İlber: **Batılılaşma Yolunda**, 4. bs., İstanbul, Merkez Kitapçılık, 2007.

Öcal, Mustafa: "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

Özel, Ahmet: "Cihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 528-529.

Öniş, Ziya: "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", **Middle Eastern Studies**, Vol. 40/4, 2004, s. 114-122.

Öniş, Ziya; Şenses, Fikret: "Rethinking the Emerging Post-Washington Consensus: A Critical Appraisal", **Development and Change**, No: 32, Bahar 2005.

Öniş, Ziya: "Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey", **Journal of Southern Europe and the Balkans**, Vol. 9, No: 3, Aralık 2007.

Öniş, Ziya: **Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective**, 2003. (Çevrimiçi) http://home.ku.edu.tr/~zonis/fall02/post-war.PDF. 21.03.2010.

Öniş, Ziya: "The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party", (Çevrimiçi) http://home.ku.edu.tr/~zonis/publications.htm, 20 Ağustos 2010.

Örs, Birsen: **Siyasal Gelişme ve Modernleşme Kuramları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Masa Üstü Yayıncılık, 1997.

Örs, Birsen: "İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Örs, Birsen: "Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 2-4.

Özervarlı, M. Sait: "Muhammed Abduh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. XXX, İstanbul, İSAM, 2005, s. 483.

Özsoy, Ömer; Güler, İlhami: **Konularına Göre Kur'an**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997.

Özyeğin, Gül: "The Doorkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", **Fragments of Culture**, Ed. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, London, I. B. Tauris and Co. Publishers, 2002.

Paley, William: "Natural Theology", **Philosophy of Biology**, Ed. Michael Ruse, New Jersey, Prentice Hall, 1989.

Pareto, Vilfredo: **The Mind and Society**, New York, Harcourt Brace, 1983.
Pehlivan, Battal: **Aleviler ve Diyanet**, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1994.
Pettifer, James: **The Turkish Labyrinth: Atatürk and The New Islam**, London, Penguin Books, 1998.

Platon: **Devlet**, 6. bs., Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988.
Pixley, Michael M.: "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Otoman History", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 96, No:1, Ocak-Mart 1976, s. 91-95.
Popper, Karl R.: **Popper Selections**, Ed. David Miller,

Princeton, Princeton University Press, 1985.

Popper, Karl R.: **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998.

Popper, Karl R.: **Tarihsiciliğin Sefaleti**, 4. bs., Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

Popper, Karl R.: **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato**, Londra, Routledge Classics, 2005.

Popper, Karl R.: **Hayat Problem Çözmektir**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
Ramadan, Tarık: **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2005.
Rawls, John: **The Law of Peoples**, Cambridge, Harward University Press, 2002.
Reyye, Mahmud Ebu: **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988.

Riza, Reşid: **Gerçek İslam'da Birlik**, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yayıncılık.

Roy, Oliver: **Globalized Islam**, New York, Columbia University Press, 2004.

RTÜK "Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması-2", Ankara, Şubat 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0, 17.06.2010.

RTÜK "Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2", Ankara, Aralık 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/upload/File/Radyo2_DinlemeEgilimleri10sub2010.pdf. 17.06.2010.

Rudy, Sayres S.: "Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories", **Globalization and the Muslim World**, Ed. Birgit Schaebler, Leif Stenberg, New York, Syracuse University Press, 2004.

Sabah Gazetesi "Demokratik Açılımı En İyi Vaizler Anlatır", Sabah Gazetesi, 4 Mart 2010, (Çevrimiçi) http://www.sabah.com.tr/ Siyaset/2010/03/04/demokratik_acilimi_en_iyi_vaizler_anlatir_35699792689, 20.05.2010.

Said, Edward W.: **Orientalism**, New York, Vintage Books, 1994.

Sarıbay, Ali Yaşar: **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001.

Sarıbay, Ali Yaşar: "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

Sarıoğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik, 2003.

Sayılgan, Şevket: "Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Yabancı Sermayenin Medyaya Girişi", **Küreselleştirme Makinesi: Medya**, İstanbul, Beta, 2008.

Schick, İrvin Cemil; Tonak, E. A.: "Uluslararası Boyut: Ticaret, Yardım ve Borçlanma", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Sönmezoğlu, Faruk: "Türkiye Cumhuriyeti'nin Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", **Türk Dış Politikasının Analizi**, Der: Faruk Sönmezoğlu, İstabul, Der Yayınları, 2004.

Sönmezoğlu, Faruk: **Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi**, 4. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 2005.

Spencer, Herbert: **İlk Prensipler**, Çev. Selmin Evrim, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1947.

Starr, June: "The Role of Turkish Secular Law in Changing the Lives of Rural Muslim Woman 1950-1970", **Law and Society Review,** Vol. 23, No: 3, 1989.

Steger, Manfred B.: **Globalism: The New Market Ideology**, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2001.

Stiglitz, Joseph E.: **Globalization and Its Discontents,** New York, W. W. Norton and Company, 2002.

Stowasser, Barbara Freyer: **Women in the Quran, Traditions, and Interpretation**, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Şahiner, Necmeddin: **Son Şahitler 1: Bediüzzaman Said Nursi'i Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008.

Şahiner, Necmeddin: **Son Şahitler 2: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008.

Şahiner, Necmeddin: **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008.

Şentürk, Recep: **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.

Tamimi, Azam: "Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller", Çev. Recep Şentürk, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000.

Tank, Pınar: "Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 11.

Tanör, Bülent: **Kurtuluş Kuruluş**, 9.bs., İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2009.

Taslaman, Caner: "The Rhetoric of Terror and the Rhetoric of Jihad: A Philosophical and Theological Evaluation", **Annals of Japan Association for Middle East Studies**, No: 22-2, 2006, s. 81-93.

Taslaman, Caner: **Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı,** İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2007.

Taslaman, Caner: **Şerif Mardin ile Görüşme**, 2010.

Taslaman, Caner: **İlhami Güler ile Görüşme,** 2010.

Taslaman, Caner: **Mehmet Said Hatiboğlu ile Görüşme,** 2010.

Taslaman, Caner: **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme,** 2010.

Taslaman, Caner: **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme,** 2010.

Taslaman, Caner: **Hüseyin Atay ile Görüşme,** 2010.

TEİAS "Türkiye Elektrik Üretim İletim İstatistikleri 2008", (Çevrimiçi) http://www.teias.gov.tr/istatistik2008/index.htm. 06.06.2010.

Tellal, Erel: "SSCB ile ilişkiler", **Türk Dış Politikası**, 4. bs., Ed. Baskın Oran, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Thompson, Ian: **Odaktaki Sosyoloji**, Çev. Bekir ZakirÇoban, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004.

Thompson, John B.: "Kitle İletişiminin Bazı Özellikleri", Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005.

Timur, Taner: "Osmanlı Mirası", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Tocqueville, Alexis de: **Democracy in America**, Çev. Arthur Goldhammer, New York, Library of America, 2004.

Toker, İhsan: **Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Toku, Neşet: **Risale-i Nur'da Felsefe Eleştirisi**, İstanbul , Nesil Yayınları, 2009.

Toprak, Binnaz: “Civil Society in Turkey”, **Civil Society in the Middle East,** C. II, Ed. Richard Norton, Leiden, Brill, 1996.

Toprak, Binnaz: “Dinci Sağ”, Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye,** 3. bs, Der: İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Toprak, Binnaz: “Islam and Democracy in Turkey”, **Turkish Studies**, Vol. 6, No: 2, Haziran 2005, s. 181.

Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, 4. bs., Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Tönnies, Ferdinand: **Community and Society**, Çev. Charles P. Loomis, New York, Dover Publications, 2002.

Tuksal, Hidayet Şefkatli: **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, 3. bs., Ankara, Kitabiyat, 2006.

Tunaya, Tarık Zafer: “Hâkimiyet-i Siyasiye ve Milli Egemenlik: Türkiye’de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa BasımYayım Dağıtım, 2000.

Tunaya, Tarık Zafer: **İslamcılık Akımı**, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Ural, Murat: “Bir Toplumsal Röntgen: Radyo”, **Haksöz Dergisi**, No: 73, Nisan 1997.

Uyar, Mazlum: **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

Ülgener, Sabri F.: **Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı,** İstanbul, Derin Yayınları, 2006.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi 1**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi 2**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966.

Vardar, Deniz: “Türkiye Avrupa Topluluğu/Avrupa Birliği İlişkileri”, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınevi, 2004.

Viotti Paul R.; Kauppi, Mark V.: **International Relations Theory**, Boston, Longman Publishers, 1999.

Voll, John O.: “Fethullah Gülen: Yeni İslami Söylemde Modernitenin Aşılması”. Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004.

Walzer, Michael: **Just and Unjust Wars**, New York, Basic Boks, 1992.

Weber, Max: **Sosyoloji Yazıları**, 2. bs., Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1982.

Wittgenstein: **Tractatus Logico-Philosophicus**, 4. bs., Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Wolcott, Peter, S. Goodman, "The Internet in Turkey and Pakistan", Stanford, Center for International Security and Cooperation, 2000, (Çevrimiçi) http://iisdb.stanford.edu/pubs/11911/turkpakinternet.pdf, 30 Mart 2010.

Yavuz, Hakan: "Kamusal Alanda İslam: Nur Hareketi Örneği", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık.

Yavuz, Hakan: **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Yavuz, Hakan: **Modernleşen Müslümanlar**, Çev. Ahmet Yıldız, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005.

Zipes, Jack: "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi", Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005.

[1] Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, 8. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 171.

[2] Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, Princeton, Princeton University Press, 1997, s. 11.

[3] Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, 4. bs., Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 25.

[4] Ferdinand Tönnies, **Community and Society**, Çev. Charles P. Loomis, New York, Dover Publications, 2002.

[5] Şerif Mardin, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", Çev. Levent Köker, **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 236; Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 53.

[6] "Modernleşmeyi" belirleyen temel özellikler ve siyasal gelişmenin bu sürecin bir parçası olup olmadığının tartışmalı bir konu olmasıyla ilgili bakınız: H. Birsen Örs, **Siyasal Gelişme ve Modernleşme Kuramları,** İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Masa Üstü Yayıncılık, 1997, s. 4-5.

[7] Thomas Friedman, **Küreselleşmenin Geleceği,** 3. bs., Çev. Elif Özsayar, İstanbul, Boyner Yayınları, 2003, s.17.

[8] Sayres S. Rudy, "Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectori- es", **Globalization and the Muslim World**, Ed. Birgit Schaebler ve Leif Sten- berg, New York, Syracuse University Press, 2004, s. 44-56. Fuat Keyman da 1990'lı yıllarda gelişen küreselleşme kuramlarında çok-nedenselliğin ve çok- boyutluluğun ön plana çıktığına dikkat çekmiştir: E. Fuat Keyman, "Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s.39.

[9] Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, **The Global Village,** New York, Oxford University Press, 1989.

[10] "Laiklik" ve "sekülerlik" kavramlarının anlamı ve bu iki kavram arasındaki fark üzerine değişik görüşler ileri sürülmüştür. Diğer yandan bu iki kavramın tamamen aynı anlamda kullanıldığına, sözlüklerde birinin diğeriyle açıklandığına ve -yabancı dillerde de- bu kavramlardan birinin diğeriyle tercüme edildiğine rastlanır. Bu yüzden, bu kitapta, benim bu kavramları hangi anlamda kullandığımı belirtmekte fayda görüyorum. "Laiklik" kavramını, devletin dine referanstan arınması anlamında; "sekülarizm" kavramını ise toplumu oluşturan bireylerin, yaşantılarında dine referanstan uzaklaşmaları anlamında -"dünyevileşme"ye yakın anlamda- kullanıyorum. "Laiklik" kavramı genelde "din ile devletin ayrılması" gibi meşhur bir genel tarife sahip olsa da; Türkiye örneğinde, devlet dine referanslardan ayrılırken, din devletten ayrılmamış ve devlet din üzerindeki kontrolünü sürdürmeye çalışmıştır. Bu yüzden, Türkiye örneğinde, "laiklik" ifadesiyle, sadece devletin sisteminde, uygulamalarında ve yasalarında, dini temellendirme-lerden ayrılmasına vurgu yapıldığına dikkat etmek yerinde olacaktır. Genel kullanımda "laiklik" birey hayatından çok, devletle ilişkilendirildiği için bireylerle ilgili alanda dine referanslardan uzaklaşmayı ise "sekülarizasyon" ifadesiyle -Batı'da bu kavramı hem birey hem de devleti kapsayacak daha geniş anlamlarda kullananlar olsa da- karşılamaya çalıştım.

[11] "Habitus" Fransız sosyolog ve filozof Pierre Bourdieu'nun meşhur ettiği bir terimdir; edinilmiş davranış, beğeni ve düşünce kalıpları için kullanılır. Pierre Bo- urdieu, **Outline of a Theory of Practice**, Çev. Richard Nice, Cambridge, Camb- ridge University Press, 1974. Bourdieu'ya göre 'habituslar' sınıflayıcı şemalardan ve nihai değerlerden meydana gelirler ve dille bilinçten daha temel olabilirler. İnsanlar, içinde bulundukları sosyal dünyanın özelliklerini daha çocukluk yıllarından edindikleri "habituslar" ile benimserler. Bkz: **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, "Habitus" maddesi, 6. bs., Der: Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 791.

[12] Fatmagül Berktay, "Sunuş", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** No: 40, Mart 2009.

[13] Manfred B. Steger, **Globalism: The New Market Ideology**, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2001.

[14] Joseph E. Stiglitz, **Globalization and Its Discontents,** New York, W. W. Norton and Company, 2002, s. 114, 138, 219.

[15] Nilüfer Göle, "Islamic Visibilities and Public Sphere", **İslam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, Bilgi University Press, 2006, s. 6-7.

[16] The Pew Forum'un 2009'da bitirip yayımladığı araştırma, Müslümanlar hakkında yapılmış en kapsamlı araştırma olarak gösterilmektedir. Bu araştırmadaki Türkiye ile ilgili verilerde TESEV'in çalışmalarından faydalanılmıştır. Bu çalışmanın verilerine göre Türkiye'deki Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Sünni- ler dünya Müslümanlarının da % 87-90'ını oluşturmaktadırlar. Bkz: (Çevrimiçi) http://pewforum.org/docs/?DocID=450

[17] Sünni İslam'ı oluşturan yaşayan dört mezhep Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik'tir. Türkiye'deki Sünni nüfusun büyük bölümü Hanefi, az bir kısmı Şafii'dir; Maliki ve Hanbelilik mezhebine tabi olanlar yok denecek kadar azdır. Bu çalışmada "Sünnilik" ve aynı anlamdaki "Ehli Sünnet" ifadeleri -aksi belirtilmedikçe- bu mezheplerin hepsini kapsayacak anlamda kullanılmıştır. Fakat Türkiye nüfusunun büyük kesimini oluşturan Hanefiliğin, birçok kişinin zihninde Sünnilik ile özdeş olduğu hatırlanmalıdır. Aynı mezhebe bağlı olduğunu ifade eden birey veya cemaatlerin görüşlerinde büyük bir çeşitlilik olduğu da unutulmamalıdır. Ayrıca Ehli Sünnet inancını benimseyen aile kökeninden gelen (istatistiklerde Sünni olarak gözüken) gerek halktan, gerek İslami çevrenin içindeki entelektüellerden -Ankara Okulu gibi- birçok kişinin, Ehli Sünnet inanç ve uygulamalarla uyumsuz dinsel uygulamaları ve düşünceleri benimseyebildikleri, hatta Ehli Sünnet anlayış içindeki görüşleri sıkça eleştirdikleri -din adına reddettikleri- de göz önünde bulundurulmalıdır.

[18] "İslami kesim(ler)" ifadesiyle, düşüncelerini ve yaşamlarını kurgularken İslam'a (İslam'dan her ne anlıyorlarsa ona) referansları yoğun olan kişileri kastediyorum. Bu ifadeyle kastedilen kesim arasında büyük farklar olduğuna dikkat edilmelidir. Bu ifadeyle Muhammed Abduh'tan Nurcular'a, Ankara Okulu'ndan Cübbeli Ahmet'in cemaatine birbirleriyle hayli farklı dinsel anlayışları olan ve hayli farklı görüntüler sunan geniş bir kesim anlaşılabilmektedir. Tüm bu farklı kişileri "İslami kesim(ler)" başlığı altında toplatan unsur; tüm bu kişilerin dünya görüşü, inanç ve hayat pratiklerini "İslam"a referanslarla kurmalarıdır.

[19] Bu konuyla ilgili teolojik tartışmalar da ilgi alanımdadır, fakat "İslam" diniyle ilgili teolojik ve felsefi fikirlerimi merak edenler diğer kitaplarımı okumalılar. Ayrıca www.canertaslaman.com internet sitemden de bu konudaki görüşlerimi takip edebilirler.

[20] Paul R. Viotti, Mark V. Kauppi, **International Relations Theory**, Boston, Long- man Publishers, 1999, s. 9.

[21] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygılan**, 3. bs., Çev. Alp Tümer- tekin, İstanbul, İthaki, 2003, s. 172.

[22] Wilhelm Dilthey, **Selected Works: Introduction to the Human Sciences**, C. I, Ed. Rudolf A. Maakreel, Frithtjof Rodi, Princeton, Princeton University Press,

1991.
[23] Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.111-113.
[24] Hang-Georg Gadamer, **Truth and Method**, Çev. Joel Weinsheimer ve Donald Marshall, 2. bs., New York, Continuum International Publishing, 1989.
[25] Shaun Gallagher, **Hermeneutics and Education,** Albany, State University of New York Press, 1992, s. 88-89.
[26] Vilfredo Pareto, **The Mind and Society**, New York, Harcourt Brace, 1983. Pa- reto, sosyolojiye deneysel yöntemi hâkim kılmak için, deneysel olarak ulaşılmaz gözüken zihinsel alanı, eylemle arasındaki bağın zannedildiği kadar güçlü olmadığını söyleyerek dışlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşımı, insani eylemin farkını vurgulayarak hermenötik yaklaşımı ön plana çıkaran ve davranışı anlamak için zihinsel duruma nüfuz etmeye çalışan -benim de dahil olduğum- yaklaşımlara zıttır. Fakat hermenötik yaklaşımı kullanacak olmam, insanların benimsedikleri te- orileri/tutumları ve pratikleri/davranışları arasında yüzde yüz bir paralellik olduğuna inandığım anlamına gelmez. Pareto'nun teoriyle pratik arasında kopukluk "olduğuna" dair uyarısı, genel durumu ifade etmek yerine "olması mümkün" fakat daha az muhtemel bir durumla ilgili uyarıya çevrildiğinde, böylesi bir yaklaşıma ben de katılırım.
[27] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**,10. bs., İstanbul, Evrim Yayınevi, 1999, s. 149.
[28] Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society: Turkey", **Political Moderni- zation in Japan and Turkey**, Ed. Robert E. Ward, Dankwart Rustow, Princeton, Princeton University Press, 1964, s. 43-45.
[29] Halil İnalcık, "Turkey Between Europe and the Middle East", **Perceptions**: **Journal of International Affairs**, Vol.3, No:1, Mart-Mayıs 1998, s. 6. Bu ikili ayrımı Osmanlı için bir "ideal tip" olarak görmek gerekir. Osmanlı'daki kendilerine mahsus özel konumları olan Evrenosoğulları, Malkoçoğulları gibi ün yapmış aileler bu ikili sınıflamaya tam oturmazlar: Şerif Mardin, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 75.
[30] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 31-32.
[31] **A.e.,** s. 35-36.
[32] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, s. 82.
[33] Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, 2. bs., Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1982, s. 155-191.
[34] Halil İnalcık, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman, Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 81-82
[35] Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Çev. Mehmet Özden, **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 179.
[36] Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 6.
[37] İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 16. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 30.
[38] Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 378.

[39] Fatmagül Berktay, **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın**, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 16, 23-25, 151-154, 157.

[40] **A.e.,** s. 27.

[41] Nilüfer Göle'nin yaptığı gibi "başörtüsü/türban" veya genel anlamda "tesettür" sorunu üzerine odaklanarak da İslami kesimden bireylerin değişimini tartışmak mümkündür. "Kadınların kapanması" meselesi, İslam'ın Batı'ya göre ötekiliği- ni çarpıcı bir şekilde yansıttığı, cinsiyet sorununun merkeziliğini içerdiği, kadın meselesine ve kadın-erkek arası güç ilişkilerine odaklanmaya imkân verdiği için elbette çok önemlidir: Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s.11-14. (Nitekim ilerleyen bölümlerde bu konuya değinilecektir.) Fakat bence, kadınların kamusal alana çıkışı; kadınların "kapanma" meselesiyle de alakalı olmakla beraber, bu meseleden daha hayati bir öneme sahiptir. Çünkü kadınların güç ilişkilerinde değişen rolü en çok bu hususla alakalıdır. Üniversitede okuyan, doktor veya avukat gibi bir meslek sahibi olabilen, fabrika veya mağaza gibi bir işyerinde erkeklerle beraber çalışan kadınların, başörtülü de olsalar, güç ilişkilerinde güçlerinin ve habituslarının değişimindeki oranın, kamusal alana çıkışları engellenen başörtü-süz kadınlardan daha yüksek olduğu açıktır. Bu yüzden, örnek olarak en çok kadınların kamusal alana çıkışına odaklanmayı seçtim.

[42] Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 1994, s. 22, 32, 46.

[43] Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 351.

[44] **A.e.,** s. 353.

[45] Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 7.bs., Yayına Hazırlayan: Ahmet Ku- yaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 231.

[46] **A.e.,** s. 446.

[47] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi 1**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966, s. 311.

[48] Musa Kazım, "Tesettür-i Nisvân", **İslamiyat**, C. I, No: 2, Nisan-Haziran 2000, s. 184-187.

[49] Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 2. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 94.

[50] Claude Farrere, **Türklerin Manevi Gücü**, İstanbul, Tercüman: 1001 Temel Eser, 28 Temmuz 1911 ve 10 Ağustos 1912 tarihli iki mektuptan; bu kaynaktan aktaran: Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 72-73.

[51] Berktay, din adına geliştirilen yaklaşımların, fiziksel mekâna da yansıyan etkisinin, Osmanlı'daki kadınların konumlarıyla ilgili analizlere dahil edilmesi gerektiği kanısındadır: Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", s. 351. İslam adına yapıldığı ileri sürülen bazı yorumların, fiziksel mekânla ilgili olguları değerlendirmedeki önemine binaen; ilerleyen sayfalarda, "dine" referanslarla kadınların kamusal alana çıkmasının engellenmesini irdeleyeceğimiz gibi, İslami kesimin içindeki önemli bir entelektüel olan Muhammed Abduh gibi etkin düşünürlerin, "dinsel" temellendirmeyle kadınların kamusal alana çıkmasının önünü açmaya çalışmasını da irdeleyeceğiz.

[52] H. Birsen Örs, "İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 6, 9-10.

[53] **A.e.,** s.14-15, 22-23. Gramsci'nin bu kavramı kullanımı için bakınız: Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks**, Çev. Quintin Hoare, New York, International Publishers, 1971.

[54] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıları**, s. 113-118, 173-182.

[55] **A.e.,** s. 54-58.

[56] Althusser “devletin ideolojik aygıtları”nı sınıf mücadelesinin hem sahnesi hem de nesnesi olarak görüyordu. Analizinin temelinde de Marxist yaklaşımın odak noktası olan sınıf mücadelesi vardı. Ayrıca Althusser, Marxist yaklaşımın eylemi yücelten söyleminin etkisindeydi ve burjuva egemenliğinden kurtulmak için “burjuva devletin ideolojik aygıtlarını parçalamak için uzun süreli bir mücadele vermeyi” öğütlüyordu. Oysa burada, Althusser’den ödünç aldığım bu terminoloji, reçeteler yazmak için değil, sadece belli dönemlerdeki sosyolojik ve siyasi yapıları, bunların muhafaza ve değişimlerini daha iyi analiz edebilmek için kullanılmaktadır: **A.e.,** s. 19, 83.

[57] İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 177.

[58] Halil İnalcık, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, s. 75.

[59] Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 242-243.

[60] Mehmet Ö. Alkan, “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi**, Ed. Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 97.

[61] Halil İnalcık, **a.g.e.**, **s.** 77.

[62] Leviathan, Eski Ahit’te bahsedilen bir deniz canavarıdır. Hobbes, devleti bu canavara benzetir ve devletin bireyler karşısında güçlü olması gerektiğini ifade etmek için bu metaforu kullanır.

[63] Thomas Hobbes, **Leviathan**, 3.bs., Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 263-304.

[64] Bu törende en çok kullanılan kılıçlardan birinin Hz. Ömer’in kılıcı olduğuyla ilgili olarak bakınız: Hakan T. Karateke, **Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 52-56.

[65] İlber Ortaylı, **Batılılaşma Yolunda**, 4. bs., İstanbul, Merkez Kitapçılık, 2007, s.162-163.

[66] Bu hususun vurgulanması gerektiğine Prof. Dr. İzzettin Doğan dikkatimi çekti.

[67] Halil İnalcık, **a.g.e.**, s. 82-84.

[68] Kemal H. Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (2004), s. 39-45.

[69] Şeyla Benhabib, **Critique, Norm and Utopia**, New York, Columbia University Presss, 1986, s. 11.

[70] Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s. 231.

[71] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, Çev. Ahmet Yıldız, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005, s. 68.

[72] Mehmet Ö. Alkan, “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, s. 110.

[73] Benjamin C. Fortna, “Morality in Late Ottoman ‘Secular’ Schools”, **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge University Press, Vol. 32, No: 3, Ağustos, 2000, s. 374.

[74] **A.e.,** s. 375-378, 382-387. Fortna’nın belirttiği bu “dini ilimlerin” Ehli Sünnet anlayışıyla özdeş olduğuna dikkat etmek önemlidir. Bu yüzden Fortna’nın “ulema” ifadesini “Ehli Sünnet din bilginleri” diye çevirdim. Çünkü farklı mezhepler farklı kişileri dinde otorite olarak görürler; Osmanlı için “ulema” Ehli Sünnet din bilginleridir. 1980’lerden sonraki dönemi ele alırken kendilerinden örnekler vereceğim Ankara Okulu gibi İslami kesimden entelektüeller, Ehli Sünnet anlayışın İslam’la özdeşleştirilmesini eleştirerek, İslami kesimden bireylerin değişiminde etki sahibi olacaklardır. “İslami bir eğitim” tanımlaması “Hangi İslam” sorusunu da beraberinde getirmelidir.

[75] Mehmet Ö. Alkan, **a.g.e.**, s. 80-81, 107, 121, 126, 161.

[76] Benjamin C. Fortna, **a.g.e.**, s. 388-389.

[77] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 172.

[78] M. Şükrü Hanioğlu, **The Young Turks in Opposition**, New York, Oxford Uni- versity Press, 1995, s. 208-216.
[79] Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 149.
[80] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 8.
[81] Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s. 232-233.
[82] Şerif Mardin, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 98.
[83] Hans Georg Gademer, **Truth and Method**, s. 349-350.
[84] Kemal H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 413.
[85] Kuran'da masum bir insanı öldürmeyi günah sayan ayetler için bakınız: 4. sure, Nisa Suresi, 92.-93. ayetler; 5. sure, Maide Suresi, 32. ayet; 17. sure, İsra Suresi, 33. ayet.
[86] Michael M. Pixley, "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Otoman History", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 96, No:1, Ocak- Mart 1976, s. 91-95.
[87] Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C. I, İstanbul, OSAV, 1990.
[88] Immanuel Kant, "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", **Perpetual Peace and Other Essays**, Çev. Ted Humphrey, Indianapolis, Hackett Publishing Com- pany, 1983, s. 128.
[89] Bu konuda şu Kuran ayetlerine bakınız: 2. sure, Bakara Suresi, 190. ayet; 8. sure, Enfal Suresi, 61. ayet; 22. sure, Hac Suresi, 39. ayet; 60. sure, Mümtehine Suresi, 8. ayet. Ayrıca şu makaleme bakınız: Caner Taslaman, "The Rhetoric of Ter- ror and the Rhetoric of Jihad: A Philosophical and Theological Evaluation", **An- nals of Japan Association for Middle East Studies**, No: 22-2, 2006, s. 81-93.
[90] Ahmet Özel, "Cihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 528-529.
[91] James Turner Johnson, **The Holly War Idea in Western and Islamic Traditi- ons**, 4. bs., Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2005, s. 96.
[92] Hans J. Morgenthau, **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Pe- ace**, New York, Alfred A. Knopf, 1978.
[93] Michael Walzer, **Just and Unjust Wars**, New York, Basic Books, 1992, s. 252.
[94] John Rawls, **The Law of Peoples**, Cambridge, Harvard University Press, 2002, s. 98.
[95] Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 180.
[96] Ehli Sünnet'in epistemolojik anlayışının gereği olarak özel önem atfedilen kaynaklarda, konumuz açısından önemli gördüğüm -örneğin kadın konusunda- konulardaki bazı görüşleri, Ankara Okulu ile ilgili son bölümde örneklendireceğim.
[97] Emile Durkheim, **The Division of Labor in Society**, Çev. W. D. Halls, New York, The Free Press, 1997, s. 119-122.
[98] Fatmagül Berktay, **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın,** s. 16-18.
[99] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 51.
[100] Bunu söylerken psikolojideki "bilişsel çelişki teorisi"nin fizikteki izafiyet teorisi gibi büyük bir konsensüsle kabul edildiği sanılmamalıdır. Tersine, psikolojideki hemen hemen her teori gibi bu teori de kimi psikologlarca eleştirilmiştir: Charles Lord, "Was Cognitive Dissonance Theory A Mistake", **Psychological Inqu- iry,** No: 3, 1992. Buna rağmen, birçok psikologla beraber ben de bu teorinin, genel insan eylemleriyle ilgili "ideal tip" vermede başarılı olduğunu düşünüyorum.
[101] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 162-163.

[102] Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2002, s.139-174.

[103] Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, s.147-203.

[104] Yeni oluşan kimliklerde, İslami unsur ile Batılı (modern) unsur bir arada olduğu için, bu tip kimliklere, yaygın olarak kullanıldığı gibi "melez kimlikler" de denebilir: Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, 2. bs., İstanbul, Metis, 2002. Fakat "melezlik" ifadesi; daha ziyade bir Finlandiyalı ile bir Arap'ın veya bir beyazla zencinin evlenip melez çocuklara sahip olmaları gibi anlamları çağrıştırmaktadır. Oysa Batı ile İslam'ın karşı karşıya bir durumdayken, bireylerin kimliklerinde beraberce buluşması; başlangıcı bir arzuya dayanmadan, rastgele ve karmaşık süreçlerin sonucunda olmuştur. Bu yüzden "melez kimlikler" demek yerine "karışım kimlikler" demeyi tercih ettim.

[105] Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004; İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, s. 61-63.

[106] M. Şükrü Hanioğlu, **a.g.e.**, s.141-142,148.

[107] İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 61-63.

[108] **A.e**., s. 64-70.

[109] Bu yaklaşımım, Şükrü Hanioğlu'nun, Muhammed Abduh'tan İslami kaynakları yorumlamak konusunda önemli etkiler almış olan bu zümrenin "kasten İslami kaynakları yanlış yorumladıklarını" (deliberately misinterpreting Islamic so- urces) söyleyen yorumundan farklı bir şekilde -en azından bir kısmının- İslami konulardaki yaklaşımlarını yorumlayabileceğimizi görmeye olanak tanır. M. Şükrü Hanioğlu, **The Young Turks in Opposition**, s.203. İsmail Kara'nın Yeni Osmanlılar'ın, Jöntürkler'in ve İttihatçılar'ın İslam'dan "bir muhalefet ve nüfuz aracı", "bir silah ve sosyal pekiştiriri", "bir bayrak" ve "bir araç" olarak yararlandıklarını ifade eden söylemi de bahsedilen kişilerin kimliklerindeki İsla- mi unsuru gözden kaçırmamıza sebep olabilir: İsmail Kara, **a.g.e.**, s.22-23. Ayrıca Hanioğlu'nun "Jön Türkler'in İslam'ı bir muhalefet aracı olarak kullandıklarını" söyleyen yaklaşımı da böyle değerlendirilebilir. M. Şükrü Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 141. Böylesi söylemlerin yaygınlığı, bu söylemleri kullananların birçok yerde -gerçek niyetleri belki de bu olmasa da- istisna vurgusunu yapmadan "araçsallaştırma" ve "retorik" söylemlerini kullanmaları; bahsedilen kişiler için İslam'ın "salt araçsal" bir konumda olduğunun zannedilmesine yol açabilmektedir. Hani- oğlu, Comtecu pozitivizmin ve biyolojik materyalizmin Abdullah Cevdet gibi kişilerdeki etkisini gördüğünden, Abdullah Cevdet'in dini kasten yanlış yorumladığını söylemekte ve dini "araç" olarak kullandığını söylemekte haklı gerekçelere sahip olabilir. Fakat bu zümrenin hepsinin kimliklerinde İslami unsurun etkinliğinin aynı derecede olmadığı, bunlardan bazılarının İslami kimliklerinden vazgeçmeden pozitivizmin etkisinde olabilecekleri ve bu zümreden birçok kişi için İslam'ın "araç" olmaktan daha fazla egzistansiyel bir değere sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

[110] İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008, s.246.

[111] Örnek olarak bakınız: Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi 1**, s. 307. Hilmi Ziya Ülken, siyasi gerginlikler arttıkça İslami kesimden "moder- nist" olarak nitelenebilecek isimlerin (bu isimleri etkileyenlerin başında önümüzdeki bölümde incelenecek olan Muhammed Abduh ve hocası Cemaleddin Afga- ni gelmektedir) İttihatçılarda birleşmelerine karşılık "geleneğe bağlı" kesimin, daha çok Hürriyet ve İtilaf Partisi içinde yer aldığına dikkat çeker.

[112] Hang-Georg Gadamer, **Truth and Method**.

[113] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 30-37

[114] Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 21.

[115] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2. bs., Chicago, The University of Chicago Press, 1970, s. 43-51.

[116] Karl R. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998, s. 101-115.
[117] Alan F. Chalmers, **Bilim Dedikleri**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 229.
[118] Imre Lakatos, **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Camb- ridge, Cambridge University Press, 1995, s. 110-117.
[119] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 149-159.
[120] **A.e.,** s. 166-169.
[121] Imre Lakatos, **a.g.e.**, s. 48-49.
[122] Thomas Kuhn, **a.g.e.**, s. 111-135.
[123] Imre Lakatos, **a.g.e.**, s. 49-52.
[124] Alan F. Chalmers, **a.g.e.**, s. 130-135.
[125] Şerif Mardin, siyasal bilimlerle ilgili çalışmalarda psikolojinin alanına girerek sınır atlamanın siyasal bilimler için kazanç olacağı kanaatindedir. Mardin "İdeoloji, biri yapı, diğeri de şahsiyetin teşekkülü planlarında iki fonksiyon ifa ediyorsa bunlardan birini diğerinden ayırmak mümkün değildir" demektedir. Bkz: Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 24.
[126] Leon Festinger, **A Theory of Cognitive Dissonance**, Stanford, Stanford University Press, 1962, s. 275.
[127] Ahmet Çiğdem, "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 79-80.
[128] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **a.g.e.**, s.155-156.
[129] Niyazi Berkes, Afgani'nin konuşmasının, okulun kapanmasını zaten arzu eden Şeyhülislam için bir bahane oluşturduğunu ve bu konuşmayı kullanan Şeyhülislam'ın etkisiyle çıkan ayaklanmanın okulun kapanmasına sebep olduğunu aktarır: Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 240-241.
[130] Reşid Riza, **Gerçek İslam'da Birlik**, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 44-45.
[131] **A.e.,** s.54.
[132] İbrahim Hatipoğlu, **Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları**, İstanbul, Hadisevi, 2004, s. 143.
[133] Mehmet Zeki İşcan, **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri**, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998, s. 17-18, 22-31.
[134] Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, **Urvetu'l Vuska**, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s. 25-26, 34-35, 445-447. Bu kitap derginin tüm sayılarının -18 sayı- Türkçe'ye tercümelerinden oluşmaktadır.
[135] M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh"**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.XXX, İstanbul, İSAM, 2005, s. 483.
[136] Reşid Riza, **a.g.e.**, s. 67.
[137] Abdullah Alperen, **Türkiye'de İslam ve Modernleşme**, Adana, Karahan Kita- bevi, 2003, s.156.
[138] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 72.
[139] M. Sait Özervarlı, **a.g.e.**, s. 486.
[140] Abdullah Alperen, **a.g.e.**, s.152.
[141] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 12. bs., Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 230.
[142] Fazlur Rahman, **İslam**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999, s. 298-301.
[143] İbn Rüşd, **Faslü'l Makal**, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret, 1992.

[144] Tarık Ramadan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2005, s. 128.
[145] Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986, s. 73-88; Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 149-164.
[146] Muhammed Abduh, **a.g.e.**, s. 50; Abdullah Alperen, **a.g.e.**, s. 164-166, 170.
[147] Abduh'un mezhep taklitçiliği ve bu taklitçilik yüzünden kâfir ilan etmelere karşı İslam'ın ilk dönemlerinden örnekler getirerek eleştiriler yapmasının bir örneği: Muhammed Abduh, "İslam'ın Müsamahasına Dönüş", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, no: 19, 1973, s.151-154.
[148] Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, **a.g.e.**, s. 98-99.
[149] Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, s. 50-51.
[150] Mahmud Ebu Reyye, **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988, s. 331, 383.
[151] İbrahim Hatipoğlu, **a.g.e.**, s. 188.
[152] Reşid Riza, **a.g.e.**, s. 114.
[153] Barbara Freyer Stowasser, **Women in the Quran, Traditions, and Interpreta- tion**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 35.
[154] John Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Talip Küçükcan, Ali Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 116.
[155] Tarık Ramadan, **a.g.e.**, s. 137.
[156] Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, İslam and the State in Ninete- enth and Twentieth Century Egypt", **Woman, İslam and the State**, Ed. Deniz Kandiyoti, Philadelphia, Temple University Press, 1991, s. 204.
[157] Sabah Gazetesi, 7 Ağustos 1908'den aktaran Ömer Sami Coşar, Atatürk Ansiklopedisi, C. II, s. 59; Bu kaynaktan aktaran: Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, s. 55-56.
[158] Recep Şentürk, **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, s. 215.
[159] Zuheyr Hüseyin, **"**Muhammed Abduh (1849-1905)", Hamdard Islamicus'tan Çev. M. Hilmi Baş, **Haksöz Dergisi**, No: 6/7, Eylül-Ekim 1991.
[160] Tarık Ramadan, a.g.e., s. 136.
[161] M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", s. 484.
[162] Reşid Riza, **a.g.e.**, s. 115.
[163] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 228-230; M. Sait Özervarlı, **a.g.e.**, s. 484.
[164] İşcan, **A.e.,** s. 184-185.
[165] Mehdi, hadislere göre, dünyanın sonuna doğru gelerek İslam dünyasının başına geçecek ve "kâfirlere" karşı zaferler kazanacak, Allah tarafından seçilmiş üstün bir kişidir. Ali Durmuş ve Hayri Kırbaşoğlu'na göre bu hadisler, siyasi sebeplerle Peygamber'in vefatından sonra üretilmiştir. Bu konuda, Durmuş'un önce akademik tez olarak hazırlayıp, sonradan kitap olarak yayımlanan çalışması: M. Ali Durmuş, **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003. (Bu çalışma ilerde incelenecek olan Ankara Okulu'ndan Hayri Kırbaşoğlu'nun danışmanlığında hazırlanmıştır.)
[166] Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, **a.g.e.**, s. 139-153.
[167] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 70-71.
[168] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 259.
[169] Mahmud Ebu Reyye, **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması,** s. 408.
[170] Şemseddin Günaltay, **Zulmetten Nura**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.
[171] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 137-138.

[172] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 352.
[173] “Karizmatik otorite” için bakınız: Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s. 218-220. “Karizmatik lider” etki alanında olan bireylerin davranışlarını olduğu kadar inanç ve tutumlarını değiştirebilme yeteneği olan; takipçilerinin bireysel performanslarını arttırma, hatta gereğinde çıkarlarından vazgeçirme kabiliyeti olan kişidir. Kağıtçıbaşı, karizmatik liderlik modellerini ve karizmatik liderin özelliklerini anlatırken, bu modelle ilgili araştırmaların eksikliğine de dikkat çeker: Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 301-302.
[174] Şerif Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, s. 55.
[175] Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, s. 149, 157-159, 163-164.
[176] Bu liste hazırlanırken şu kaynaklardan faydalanılmıştır: Bülent Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, 9.bs., İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2009, s. 224-225, 298-308; Şerif Mardin, “Atatürkçülüğün Kökenleri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, Der:
Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 159-160; Binnaz Toprak, “Dinci Sağ”, Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye,** 3. bs, Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 243-244; İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 31-32.
[177] Ali Kazancıgil, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, s. 147.
[178] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 243.
[179] Tarık Zafer Tunaya, “Hâkimiyet-i Siyasiye ve Milli Egemenlik: Türkiye’de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Ba- sımYayım Dağıtım, 2000, s. 172-174.
[180] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 78.
[181] Cemil Koçak, “Siyasal Tarih (1923-1950)”, **Çağdaş Türkiye 1908-1980**, 6.bs., Ed. Sina Akşin, İstanbul, Cem Yayınları, 2000, s. 132-133.
[182] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 243.
[183] Şerif Mardin, “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, s. 191.
[184] Erel Tellal, “SSCB ile İlişkiler”, **Türk Dış Politikası**, 4. bs., Ed. Baskın Oran, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 507.
[185] Feroz Ahmad, **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, 2. bs., Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1999, s. 126.
[186] Nihal Kara-İncioğlu, “Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 213-214.
[187] Taner Timur, “Osmanlı Mirası”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 31.
[188] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 247-248.
[189] Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslami Eğitim, Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991, s. 100-101.
[190] İştar Gözaydın, **Diyanet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 69; Tarık Zafer Tu- naya, **a.g.e.**, s. 190-191; Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 248.
[191] Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, 2. bs., İstanbul, Hil Yayınları, 1996, s. 128.
[192] İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, “Uluslararası Boyut: Ticaret, Yardım ve Borçlanma”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet

Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 359-360.

[193] Osman Kafadar, **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, İstanbul, Vadi, 1997, s. 198-203.

[194] Nilüfer Göle, **a.g.e.**, s. 75-77.

[195] **A.e.,** s. 84.

[196] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 108-109.

[197] Çağlar Keyder, "İktisadi Gelişme ve Bunalım: 1950-1980", Çev. Ahmet Günlük, Aydın Pesen, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Er- tuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 310.

[198] Çağlar Keyder, "İktisadi Gelişmenin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tarihi Ansiklopedisi**, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s.1065-1073; Fe- roz Ahmad, **a.g.e.**, s. 127.

[199] Yavuz Kepenek, Nurhan Yenitürk, **Türkiye Ekonomisi**, 12. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001, s. 91-93.

[200] Şerif Mardin, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", s. 210-211.

[201] Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s. 182-189.

[202] Alexis de Tocqueville, **Democracy in America**, Çev. Arthur Goldhammer, New York, Library of America, 2004.

[203] G. W. F. Hegel, **Elements of the Philosophy of Right**, Ed. Allen W. Wood, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 272-274.

[204] Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001, s. 26-27; Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, s. 90.

[205] Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", s. 107-108.

[206] Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, s. 188-190.

[207] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 86-87.

[208] Ali Bayramoğlu, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 107-113.

[209] Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, s. 37, 79-312, 316.

[210] Bülent Tanör, **a.g.e.**, s. 324.

[211] Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", s. 356.

[212] "Güç dengesi" kavramı uluslararası siyasal sistemin bazı özelliklerine dik- kat çekmek için kullanılır. Bu sistemin ortaya çıkışı 1648'deki Westphalia Antlaşması'na kadar götürülür ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar bu sistemin -sistemin tipik özelliklerini göstermeyen geçiş dönemleriyle beraber- devam ettiği söylenir. Bu sistemin tipik davranışsal özelliklerinden bazıları; sistemin tümüne hâkim olmaya kalkıp güç dengesini bozmaya yeltenen aktörleri (devletleri) önlemek, esnek (değişebilen) koalisyonlara gitmek, ideolojilerdense güç ilişkilerinin koalisyonları belirlemesidir. Faruk Sönmezoğlu, **Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi**, 4. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 2005, s. 667-669, 693-697. Osmanlı merkezi, devletin hayati menfaatlerini gözeterek, uluslararası sisteme (bu sistem özellikle Avrupa merkezliydi) hâkim olan "güç dengesi sistemi"nin imkânlarından yararlanmış ve bu sistemin gereği olarak ittifaklara gitmiştir; bu ittifakların ise Osmanlı modernleşmesinde önemli rolü olmuştur. Örneğin "klasik güç dengesi sistemi"nin bir gereği olarak İngiltere, Rusya'nın genişleme ve güçlenmesini önlemek için Osmanlı ise tek başına Rusya'ya karşı koyamayacağı için ittifaka gitmişlerdir. İngiltere, desteğine karşılık Osmanlı modernleşmesi açısından önemli olan talep ve telkinlerde bulunmuştur.

[213] “İki kutuplu sistem” bir uluslararası siyasal sistem türüdür. İkinci Dünya Savaşı’ndan 1990’lara kadar olan dönemi ifade etmek için kullanılır. Bu sistemde ittifaklar, “güç dengesi sistemi”nin aksine uzun nitelikli ve ideolojik temellidir. İki kutbun da -ABD ve Sovyet Rusya- liderleri vardır. İki kutuplu sistemde, aktörlerin (devletlerin) birbirlerine bağımlılıkları önemli ölçüde artmıştır. **A.e.,** s. 715-728.

[214] Bahsedilen süreçlerde dıştan gelen etkinin iç dinamiklerden daha belirleyici olduğunu savunan bir çalışma olarak bakınız: Nihal Kara-İncioğlu, “Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, s. 205-207.

[215] Faruk Sönmezoğlu, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim”, **Türk Dış Politikasının Analizi**, Der: Faruk Sönmezoğlu, İstabul, Der Yayınları, 2004, s. 1046.

[216] Ronnie Magulies, Ergin Yıldızoğlu, “Tarımsal Değişim: 1923-70”, Çev. Nehir Kalaycıoğlu, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğ- rul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 290.

[217] “Liberalizm” Batı kültürüyle bağlantılı olmakla beraber farklı şekillerde tanımlanmış bir kavramdır. Bu kitapta kullandığım anlamıyla liberalizm “Aydınlanma geleneğine dayanan ve siyasal iktidarı sınırlandırarak, bireysel hak ve özgürlükleri tanımlayıp savunmaya yönelen siyasal ve ekonomik felsefe” olarak tarif edilebilir: Fatmagül Berktay, “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2. bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 50.

[218] Mardin, yaptığı bir röportajda Osmanlı ve Türk Cumhuriyeti’nin sosyal-siyasi yapısını anlamada “merkez-çevre yaklaşımı”nın dünya sistemi ile beraber değerlendirilmesinin yeni açılımlar sağlayabileceğine dikkat çekmişti: Ali Bayramoğ- lu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, s. 135.

[219] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s. 87. Platon’un çocukların “güzel yalanlar” ile eğitilmesini tavsiye etmesi için bakınız: Platon, **Devlet**, 6. bs., Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kita- bevi, 1988, 3. Kitap, s. 77-107.

[220] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 87-88.

[221] **A.e.**, s. 77.

[222] **A.e.**, s. 104.

[223] Kant, **The Critique of Pure Reason**, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Chicago, Willi- am Benton, 1971, s. 54-56, 93-98.

[224] Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, Çev. ve Der: Hüsamettin Arslan, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 65-66.

[225] Karl R. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, s. 130-137.

[226] Aristoteles, **Politika**, 6. bs., Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002, s. 9.

[227] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 100.

[228] **A.e.,** s. 97.

[229] **A.e.,** s. 93-94.

[230] Çağlar Keyder, “Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği”, Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet To- nak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 43.

[231] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 176-177.

[232] Mehmet Ö. Alkan, “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, s. 76.

[233] Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi Başlangıçtan 1982’ye**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1987, s. 217.

[234] Fatmagül Berktay, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”, s. 359.

[235] Yahya Akyüz, **a.g.e.**, s. 225-229.
[236] **A.e.**, s. 216, 222. Kızların toplam öğrencilere ve kadın öğretmenlerin toplam öğretmenlere oranı tarafımızdan hesaplanıp tablolara eklenmiştir.
[237] Diğer yandan, Mardin'in dikkat çektiği gibi, Cumhuriyet'in kökeni Osmanlı'da da tarikatların daha çok orta ve alt sınıflarda etkin olması ise tarikatların Cumhuriyet döneminde de daha çok orta ve alt sınıflarda (çevrede) etkin olmasının sebeplerini anlamada ikinci bir anahtar olabilir. Mardin bunu vurgularken, toplumun merkezindeki bazı elit kişilerin de tarikatlarla bağının olduğunu söyler, fakat genel durumun bu şekilde olduğunu belirtir. Şerif Mardin, "Ideology and Re- ligion in Turkish Revolution", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 2, No: 3, Temmuz 1971, s. 206. Weber'in, tarikatların, daha çok, toplumsal hiyerarşinin altında bulunanlar üzerinde etkili olmasını; bu tarikatların üyelerine "kurtulmuş" ve "aydınlanmış" oldukları hissini verip, onların maddi mahrumiyetlerine karşın manevi cihetten "elit" oldukları kanaatine ulaştırmalarıyla izah etmeye çalışması ise Türkiye'deki tarikatların çevredeki etkinliğinin daha yüksek olmasının nedenlerini anlamada üçüncü bir anahtar olabilir. Ian Thompson, **Odaktaki Sosyoloji**, Çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s. 71-72. (Bütün bu durumlara uymayan, bu yaklaşımlarla açıklanamayan önemli miktarda tarikat üyesi bulunmaktadır. Bu üç yaklaşım genel durumu anlamada ipuçları olarak değerlendirilmelidir.)
[238] Andreas M. Kazamias, "Potential Elites in Turkey: Exploring the Values and At- titudes of Lise Youth", **Comperative Education Review**, Vol. 11, No: 1, Şubat 1967, s. 34-35.
[239] **A.e.,** s. 31-32.
[240] Bülent Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 313-314.
[241] **A.e.**, s. 314-315.
[242] Tanıl Bora, "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi: Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002, s. 149.
[243] Osman Kafadar, 'Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002, s. 369.
[244] Bülent Tanör, **a.g.e.**, s. 317.
[245] Osman Kafadar, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", s. 372.
[246] Bülent Tanör, **a.g.e.**, s. 318.
[247] Mehmet Görmez, "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 489-490.
[248] İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 74.
[249] **A.e.**, s. 75, 82, 83.
[250] **A.e.**, s. 152-161.
[251] Diyanet'teki 1927'den 1950'ye görevli sayısındaki değişim için bakınız: **A.e.,** s. 110. 1927'den 1950'ye nüfus değişimi için bakınız: Hüseyin Bal, **Kent Sosyolojisi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2006, s. 77.
[252] Mehmet Görmez, **a.g.e.**, s. 487-488.
[253] Mustafa Öcal, "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 520-522.
[254] **A.e.,** s. 524-525.
[255] **A.e.,** s. 529-531.
[256] İrfan Bozan, **Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2007, s. 16-17.

[257] Mustafa Öcal, **a.g.e.**, s. 534-535.
[258] Douglas A. Howard**, The History of Turkey**, Westport, Greenwood Press, 2001, s.14.
[259] Vedat Demir, **Türkiye'de Medya Siyaset İlişkisi**, İstanbul, Beta, 2007, s. 172.
[260] Bu araştırmalara örnek olarak bakınız: Tahire Erman, "The Impact of Migration on Turkish Rural Woman: Four Emergent Patterns", **Gender and Society**, Vol. 12, No:2, Nisan 1998, 161-164.
[261] Fatmagül Berktay, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgula- nışı", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 284.
[262] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 105-107. Her ne kadar Althusser bu ideolojik aygıtın etkinliğinin anlaşılmasında Freud psikolojisinin yardımları olacağını düşünse de; Freud'a atıf yapılsa da yapılmasa da bireylerin tutum, hayat görüşü ve ideolojilerini edinmelerinde ailenin önemli rolü tartışılmazdır. Yapılan araştırmalarda, çocukların, politikadan sigaraya kadar birçok farklı konudaki tutumlarında, ailelerinin rolünün belirleyici olduğu anlaşılmıştır: Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 120.
[263] June Starr, "The Role of Turkish Secular Law in Changing the Lives of Rural Muslim Woman 1950-1970", **Law and Society Review,** Vol. 23, No: 3, 1989, s. 519.
[264] Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, s. 40.
[265] Hüseyin Bal, **Kent Sosyolojisi,** s. 77.
[266] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 95-98.
[267] Burada, teolojik olarak, bu sembollerin hepsinin İslami olduğu savunulmamak- tadır. Nitekim Ankara Okulu gibi çevrelerden birçok dinbilimci entelektüel, takke ve şalvarın -bazıları buna başörtüsünü de dahil edecektir- "İslam dini"nin bir unsuru olmadığını söylemektedirler. Ama ben, burada, teolojik gerçekliğin ne olduğuna değil, sosyolojik unsurlara ve bunla ilişkili insanların zihinlerindeki algı biçimlerine odaklanıyorum.
[268] Geleneksel ve modernin karşılaşmasıyla ortaya çıkan karmaşıklığın bir örneği olarak "kapıcıların" incelenmesiyle ilgili bir çalışma: Gül Özyeğin, "The Do- orkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", **Fragments of Culture**, Ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Lon- don, I. B. Tauris and Co. Publishers, 2002, s. 43-69.
[269] Mehmet Şevket Eygi, **Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler**, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 1997, s. 109-111.
[270] Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 69.
[271] 1940'ta 1065 olan traktör sayısı, 1950'de 16.585, 1960'ta 42.136, 1970'te 105.865, 1980'de 436.369, 1990'da ise 689.343 olmuştur: Hüseyin Bal, **a.g.e.**, s. 75.
[272] Mehmet Ali Kılıçbay, "Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 158.
[273] Şerif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 246-247.
[274] Auguste Comte, **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, s. 32-33.
[275] Herbert Spencer, **İlk Prensipler**, Çev. Selmin Evrim, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1947, s. 3-22.
[276] **A.e.,** s. 143-145, 361.
[277] Atilla Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, s. 335.

[278] Şerif Mardin, “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, s. 185-186.
[279] Andrew Dawison, **Türkiye’de Sekülarizm ve Modernlik**, 2. bs, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 37-38.
[280] Cumhuriyet merkezini oluşturan önemli simaların içinde yer aldığı İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin ismindeki “terakki” kelimesinin “kalkınma, ilerleme” anlamlarına gelmesi yönetici elitteki teleolojik zihniyetin önemine işaret eder. Diğer yandan “birlik” anlamına gelen “ittihat” ifadesinde ise bölücülüğe karşı nefretin izlerini görebiliriz; bu nefret, sınıf çatışmasına dayanan Marxizm’e pek rağbet edilmemesinin önemli sebeplerindendir.
[281] Karl R. Popper, **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton, Princeton Uni- versity Press, 1985, s. 290.
[282] Karl R. Popper, **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato**, Londra, Routledge Classics, 2005, s. 318-319.
[283] **A.e.,** s. 16.
[284] Karl R. Popper, **Tarihsiciliğin Sefaleti**, 4. bs., Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, s. 114.
[285] **A.e.,** s. 23-24.
[286] **A.e.,** s. 37.
[287] Karl R. Popper, **Popper Selections**, s. 301-303; Karl R. Popper, **Tarihsiciliğin Sefaleti**, s. 141.
[288] Dinç Alada, “İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** C. LIX, No: 2, Nisan-Haziran 2004, s. 10-11, 15.
[289] Soren Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postcript to Philosophical Frag- ments,** Çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.
[290] Hannah Arendt, **The Human Condition**, New York, Doubleday Anchor Books, 1959, s. 157-158.
[291] **A.e.**, s. 11.
[292] Hannah Arendt, **On Revolution**, New York, The Viking Press, 1965, s. 59.
[293] Karl Popper, **Hayat Problem Çözmektir**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 181.
[294] Ronald Inglehart, **a.g.e.**, s. 22, 28.
[295] Faruk Birtek, “Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme”, **Cogito**, No: 15, 1998, s. 178.
[296] Emile Durkheim, **The Elemetary forms of Religious Life**, Çev. Karen E. Fields, New York, Free Press, 1995.
[297] Andrew Dawsion, **Türkiye’de Sekülarizm ve Modernlik**, s. 304-306.
[298] Bernard Lewis, “The Ottoman Empire and Its Aftermath”, **Journal of Contem- porary History**, Vol. 15, no:1, Haziran 1980, s. 28.
[299] Faruk Birtek, **a.g.e.**, s. 178-180.
[300] **A.e.,** s. 183.
[301] Bediüzzaman Said Nursi, **Divan-ı Harb-i Örfi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2000, s. 29.
[302] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 225.
[303] Afgani ve Abduh’u bahsedilen sıfatlarla niteleyen Yüksek İslam Enstitüsü’nün eski müdürünün bir çalışması olarak bakınız: Ahmed Davudoğlu, **Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri**, 5. bs., İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, 1989, s. 57116.
[304] Nursi’nin hapis ve sürgün hayatının okunabileceği en temel kitabı: Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007.
[305] Nursi’nin, kendi takipçilerinin dışındaki İslami kesim üzerinde de yüksek oranda prestiji bulunduğu hakkında bakınız: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, İstanbul, Metis Yayınları, 1990, s. 86.
[306] Bediüzzaman Said Nursi, **Lemalar**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 2005, s. 20-27.

[307] Marcelo Dascal, **G. W. Leibniz: The Art of Controversies**, Dordrecht, Springer, 2008.
[308] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 163.
[309] Bediüzzaman Said Nursi, **Münazarat**, 5. bs., İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 160-190.
[310] Necmeddin Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, s. 374-375, 393.
[311] Cem Vakfı ve bu vakfın genel başkanı İzzettin Doğan temas kurutanlara örnektir. Bu yüzden Aleviler'in bir kısmı Doğan'a tepki de göstermişlerdir: (Çevrimiçi) www.hurhaber.com/news_detail.php?id=2707730.
[312] Ian Thompson, **a.g.e.**, s. 39-41.
[313] Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 24.
[314] Ian G. Barbour, **When Science Meets Religion**, New York, Harper Collins Publishers, 2000, s. 2-3.
[315] Kant, **The Critique of Pure Reason.**
[316] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions.**
[317] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi 2**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966, s. 459-485.
[318] Bediüzzaman Said Nursi, **Asa-yı Musa**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008, s. 40-46.
[319] Neşet Toku, **Risale-i Nur'da Felsefe Eleştirisi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2009, s. 192.
[320] Bkz: Bediüzzaman Said Nursi, **Sözler**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1993.
[321] William Paley, "Natural Theology", **Philosophy of Biology**, Ed. Michael Ruse, New Jersey, Prentice Hall, 1989.
[322] Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik, 2003, s. 222-225. "Tasarım delili" ve bu delilin modern bilimin verileri çerçevesinde nasıl formüle edilebileceği konusundaki şahsi görüşlerimi şu kitabımdan okuyabilirsiniz: Caner Taslaman, **Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı,** İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2007, s. 220-317.
[323] **Faslü'l Makal** İbn Rüşd'ün bu konudaki fikirlerinin yer aldığı en temel eseridir.
[324] "Birleşmeli tümevarım" şeklinde bir ifadeyi Nursi kullanmaz, fakat yaklaşımının incelenmesi sonucunda, bu metodu kullandığı ve ideal metot olarak benimsediği gözükmektedir.
[325] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 172.
[326] Bediüzzaman Said Nursi, **Kastamonu Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 66-67.
[327] Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat,** s. 620.
[328] Necmeddin Şahiner, **Son Şahitler 1: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008, s. 253; Necmeddin Şahiner, **Son Şahitler 2: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008, s. 265-266.
[329] Nursi'nin "**Tarihçe-i Hayat**" kitabı ve Nursi'nin yakınlarının yazdıklarını Necmeddin Şahiner'in derlemesinden oluşan altı ciltlik "**Son Şahitler: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor"** kitaplarındaki birçok resimden bu anlaşılmaktadır.
[330] Devletin kontrolündeki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın başkanları, Ehli Sünnet'in görünür sembollerinin birçoğundan ilk dönemlerden başlayarak vazgeçmişlerdir. Fakat "sakal" terk edilen sembollerin sonuncularından biri olmuştur, 1979 yılında göreve başlayan Tayyar Altıkulaç'la başkanlar, bu "sünneti" de uygulamaktan vazgeçmişlerdir: İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 59, 110.
[331] Hüseyin K. Ece**, İslam'ın Temel Kavramları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2006, s.619-621.
[332] Günümüzde, kendini Ehli Sünnet paradigma içinde gören ve görmeyen birçok ilahiyatçı "sünnet" kavramının bu kadar geniş anlaşılmasına karşı çıkmaktadırlar. Bu kitapta teolojik tartışmalardan uzak durmaya çalışmakla birlikte, "sünnet" kavramına böylesi geniş bir anlam yüklenmesini eleştiren ilahiyatçılarla -bu tartışmanın detaylarına girmeden- aynı fikirde

olduğumu belirtmek istiyorum. Fakat Ortodoks-Ehli Sünnet anlayışta “sünnet” kavramının bahsedilen geniş anlamıyla kullanıldığı da bilinmelidir.

[333] Nursi’nin “hakiki iman” mücadelesini her şeyden önemli gördüğüne ve tüm hayatını buna adadığına dair birçok ifadesine bir örnek: Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 960.

[334] Festinger “bilişsel çelişki” teorisinin özünü basitleştirerek şöyle özetler: 1-Zihin- sel unsurlar arasında çelişik veya uyumsuz ilişkiler olabilir. 2-Çelişkinin varlığı, bu çelişkileri azaltmaya ve çelişkileri çoğaltmaktan kaçınmaya yönelik baskıya sebep olur. 3- Bu baskının etkisi davranış değişikliğine, bilişsel değişikliğe ve yeni bilgilerle fikirlere ihtiyatlı bir şekilde açılmaya sebep olur. Festinger, teorinin özünün basit olmasına karşın, birbirinden çok farklı gözüken çeşitli durumlarla ilgili implikasyonlarının ve uygulama alanlarının hayli geniş olduğunu vurgular: Leon Festinger, **A Theory of Cognitive Dissonance**, s. 31.

[335] Said Nursi, **Hanımlar Rehberi**, İstanbul, Şahdamar Yayınları, 2009, s. 13-14.

[336] Necmeddin Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008, s. 234, 264; Necmeddin Şahiner, **Son Şahitler 1: Bediüzzaman Said Nursi’yi Anlatıyor**, s. 129, 253.

[337] Bediüzzaman Said Nursi, **Sözler**, s. 702-703.

[338] Said Nursi, **Lemalar**, s. 203-213.

[339] Gülen Cemaati, başta Zaman gazetesi ve Samanyolu televizyon kanalları olmak üzere, yurtiçinde ve yurtdışında birçok medya kuruluşuna sahiptir.

[340] Werner Schiffauer, “Religion und Identiat”, **Revue Suisse de Sociologie**, No: 2, s. 485-516; Bu kaynaktan aktaran: Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 46.
[341] Bediüzzaman Said Nursi, **Mektubat**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1977, s. 76-77.
[342] Örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Şualar**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 646.
[343] Bediüzzaman Said Nursi, **Mektubat**, s. 74.
[344] Şerif Mardin, **a.g.e.**, s. 281.
[345] Said Nursi’nin **‘Emirdağ Lahikası’, ‘Tarihçe-i Hayat’** ve **‘Şualar’** gibi kitaplarındaki birçok yerden, bu mahkeme aşamaları ve buralarda tarikat olmadığını vurgulaması okunabilir. Örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Emirdağ Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 67, 833.
[346] Örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 727.
[347] Sabri F. Ülgener, **Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı, İstanbul, Derin Yayınları**, 2006, s. 125-129.
[348] **A.e.,** s. 654; Bediüzzaman Said Nursi, **Kastamonu Lahikası**, s. 104.
[349] Nursi, kitaplarındaki birçok yerde “Ben şeyh değil ancak bir hocayım” diye vurgular: Bediüzzaman Said Nursi, **Barla Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 481.
[350] Nursi’nin kitaplarının birçok yerinde siyasetten uzak kalma tavsiyelerinin yanında Demokrat Parti’ye destekle ilgili ifadeler görülür. Örnek olarak bakınız: Bedi- üzzaman Said Nursi, **Emirdağ Lahikası**, s. 812-815.
[351] Feroz Ahmad, **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, s. 370, 378.
[352] Nursi’nin tarikatlara karşı -özellikle Kadirilik ve Nakşibendilik- ve bunların kurucularına karşı saygılı ifadelerine örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008, s. 29, 124, 211, 234.
[353] Ziya Öniş, **Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective**, 2003. (Çevrimiçi) http://home.ku.edu.tr/~zonis/ fall02/postwar.PDF, s. 7, 21.03.2010.
[354] Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980),** s. 174-175.
[355] **A.e.,** s. 311-324.
[356] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 75.
[357] Feroz Ahmad, **a.g.e.**, s. 359; Ziya Öniş, **a.g.e.**, s. 11.
[358] Binnaz Toprak, “Civil Society in Turkey”, **Civil Society in the Middle East,** C.II, Ed. Richard Norton, Leiden, Brill, 1996, s. 95-96.
[359] Ersin Kalaycıoğlu, “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 390.
[360] Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, s. 125.
[361] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey**, s. 71.
[362] Eric Hobsbawm, Reagan’ın ABD’sinde ve Thatcher’ın İngilteresi’nde, duruma göre Keynesçi yöntemlerin ve içsel ulusalcılığın da uygulandığına ve bu çelişkilerin de gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çeker: ***Eric Hobsbawm,*** **Kısa 20. Yüzyıl (1914-1991)**, ***Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayıncılık, 2003, s. 497-498.***
[363] Manuel Castells, “Enformasyon Teknolojisi ve Küresel Kapitalizm”, **Küresel Kuşatma Karşısında**, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitap, 2004, s. 143.
[364] Ziya Öniş, Fikret Şenses, “Rethinking the Emerging Post-Washington Consen- sus: A Critical Appraisal”, **Development and Change**, No: 32, Bahar 2005, s. 263-264.
[365] **A.e.**, s. 264-265.

[366] James Pettifer, **The Turkish Labyrinth: Atatürk and The New İslam**, London, Penguin Books, 1998, s. 27.

[367] Neşe Algan, **Dünya'da ve Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırımları ve Beklentiler**, İstanbul, YASED, 1988, s. 10.

[368] 1980'li yıllar ve sonrasındaki yabancı sermaye girişi için bakınız: "Türkiye'de Yıllara Göre Yabancı Sermaye Yatırımları", T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı, (Çevrimiçi) http://www.hazine.gov.tr/irj/go/km/docs/documents/Hazine%20 Web/%C4%B0statistikler/Uluslararas%C4%B1%20Do%C4%9Frudan%20 Yat%C4%B 1 r%C4%B 1 m%2 0%C4%B0 statistikleri/4 87 5 %2 0 Say %C4%B 1 l%C4%B 1 %20Kanun' dan%20%C 3%96nceki%20 B%C3%BClten%20ve%20%C4%B0statistikler/T%C3%BCrkiye'de%20 Y%C4%B1llara%20G%C3%B6re%20Yabanc%C4%B1%20Sermaye%20 Yat%C4%B1r%C4%B1mlar%C4%B1%20(1980-2003).xls, 15.06.2010.

[369] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identitiy in Turkey**, s. 75-76.

[370] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, s. 28.

[371] Bu konudaki istatistikler için bakınız: TÜİK, "Dış Ticaret İstatistikleri", Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_ id=12&ust_id=4, 13.05.2010.

[372] Coşkun Can Aktan, "Turgut Özal'ın Anayasal Demokrasi ve Anayasal İktisat Üzerine Düşünceleri", **Yeni Türkiye**, Eylül-Ekim 1999, s. 621.

[373] Gülen Cemaati'nin önemli isimlerinden biri olan Hüseyin Gülerce, cemaatin okul sayısının bini aştığını söylemektedir. Bkz: Vahap Munyar, "Gülen Okulları 3 Milyon Kişiye Ulaşıyor, Şimdi Şeffaflık Yolu Arıyor", **Hürriyet Gazetesi**, 5 Haziran 2009, s. 18.

[374] Fethullah Gülen'le bağlantılı okullarla ilgili bakınız: Thomas Michel, "Eğitimci Olarak Fethullah Gülen", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 111-127.

[375] Gülen hareketinin Said Nursi hareketinin devamı olması ve kendisine has farklılıklar ihtiva etmesiyle ilgili bakınız: Yasin Aktay, "Diaspora ve İstikrar: Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 191; Hakan Yavuz "Kamusal Alanda İslam: Nur Hareketi Örneği", Çev. İbrahim Kapaklıka- ya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, s. 55-56.

[376] Faik Bulut, **Tarikat Sermayesinin Yükselişi**, 2. bs., Ankara, Doruk Yayınevi, s. 220-223.

[377] Yasin Aktay, **Türk Dininin Sosyolojik İmkânı**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 136-144.

[378] Faik Bulut, **a.g.e.**, s. 212-216.

[379] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 131-132.

[380] Haldun Gülalp, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 33, No: 3, Ağustos 2001, s. 436-440.

[381] E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, "Globalization and Social Democracy in the Europe- an Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience", **Globalizations**, Vol. 4, No: 2, Haziran 2007, s. 220-221.

[382] Gülalp, siyasal İslam ile RP'yi kastetmektedir, ama aynı analizin AKP için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir: Haldun Gülalp, "Globalization and Political İslam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", s. 435.

[383] Ziya Öniş, "Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Par- ties and Paradoxes of Europeanization in Turkey", **Journal of Southern Euro- pe and the Balkans**, Vol. 9, No: 3, Aralık 2007, s. 247-250. Öniş, "merkez-çevre paradigması" içinden AKP ve ana

muhalefet partisi CHP'yi değerlendirdiğimizde; CHP'nin devleti/merkezi AKP'nin ise çevreyi, yani toplumu temsil eden bir görüntü verdiklerini söyler. **A.e.,** s. 249.

[384] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 111-112.

[385] Beril Dedeoğlu, "Değişen Uluslararası Sistemde Türkiye-ABD İlişkilerinin Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkileri, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der**.** Yayınevi, 2004, s. 405-406.

[386] **A.e.**, s. 421-422.

[387] Heinz Kramer, **A Changing Turkey**, Washington D. C., Brookings Institution Press, 2000, s. 181-201.

[388] Avrupa Birliği önceden Avrupa Topluluğu olarak, ondan önce ise Avrupa Ekonomik Topluluğu olarak anılıyordu; bu isim değişiklikleri, bu birliğe yüklenen anlamdaki değişiklikleri ve bütünleşmenin artması yönündeki eğilimi göstermektedir.

[389] Deniz Vardar, "Türkiye Avrupa Topluluğu/Avrupa Birliği İlişkileri", **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınevi, 2004, s. 447-448.

[390] **A.e.,** s. 449.

[391] Nilüfer Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 428-430.

[392] Nilüfer Göle, **Merkez Desenler**, s. 52.

[393] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 108-109.

[394] Faik Bulut, 1979 ve 1987 yılıyla ilgili rakamları Turkish Daily News, 22 Mayıs 1989 tarihli gazeteden alıntılamış, 1996 yılını ise kendi hesaplamıştır: Faik Bulut, **a.g.e.**, s. 418-423.

[395] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 130-131.

[396] Ali Bayramoğlu, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", s. 107-113; Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 86-87.

[397] Gilles Kepel, La Revanche de Dieu, Paris, Seuil, 1991, bu kaynaktan aktaran Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 144-146; Gilles Kepel, **Muslim Extremism in Egypt**, Berkeley, University of California Press, 1985, bu kaynaktan aktaran Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 71-72.

[398] Geleneksel Şii anlayışında dini otoritelere dini cepheyle sınırlı otorite atfedilirken, Humeyni'nin bunu "velayet-i fakih" teorisiyle siyasi alana da taşıması, bu teorinin tanımı ve Şiilik'te dinsel otoritenin gücüyle ilgili bakınız: Mazlum Uyar, **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

[399] Abubaker Bagader; Mevdudi ve Kutub'dan etkilenen İslami hareketlerin Arap dünyada yaygınlaşmasının sebeplerini dört maddede açıklamaktadır: Birincisi, Müslüman Kardeşler ve İran Devrimi'nin başarısıyla alakalıdır. İkincisi, Arap milliyetçiliği 1967 İsrail savaşından sonra düşüşe geçmiş ve 1970'lerde- ki ekonomik-sosyal sorunlar, gençleri yeni alternatif arayışlarına itmiştir. Üçün- cüsü, modernizasyon ile ortaya çıkan yeni orta sınıfın, yönetime daha rahat karşı koyabilecek olmasıdır. Sonuncusu ise Batılılaşan ve sekülerleşen elitle halk yığınları arasındaki mesafenin açılması ve halkın bu elitin liderliğini reddetmesidir. Abubaker A. Bagader, "Contemporary Islamic Movements in the Arab World", **Islam, Globalization and Postmodernity**, Ed. Akbar S. Ahmed ve Hastings Donnan, London, Routledge, 1994, s. 117-118.

[400] Azam Tamimi, "Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller", Çev. Recep Şentürk, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 216.

[401] Leonard Binder, **Islamic Liberalism**, Chicago, The University of Chicago Press, s. 196.

[402] Seyyid Kutub, **Fizilâl-il Kur'an**, 7. cilt, Çev. Hakkı Şengüler, Emin Saraç ve Bekir Karlığa, İstanbul, Hikmet Yayınevi, t.y., s. 141.

[403] Karlığa'nın Kutub çizgisine uzak fikirleri için bir örnek: Bekir Karlığa, "Cihad ve Terör", **Karizma**, Mart 2002.

[404] Mohammed Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, Ann Arbor, The Uni- versity of Michigan Press, 2008, s. 66-74.

[405] Leonard Binder, **Islamic Liberalism**, s. 177-181.

[406] Tarık Ramadan**, İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 442.

[407] Nurculuğun bu yaklaşımı, daha önce alıntılar yaptığım Nursi'nin ve Gülen'in kitaplarından, ayrıca Gülen Cemaati'nin yayınlarından bellidir. Gülen Cemaati'nin idaresindeki Samanyolu televizyonu ve Zaman gazetesinin yayınları da bunu teyit etmektedir. Daha da önemlisi, bu grupların bugüne kadarki eylem pratiğini incelediğimizde de hep bireyleri kendi cemaatlerine çekmeye çalıştıklarına, fakat devletin merkezini şiddet içeren eylemlerle ele geçirerek yukarıdan-aşağı düzenleme yapma yönünde bir girişimleri olmadıklarına tanıklık etmekteyiz. Ayrıca bakınız: John O. Voll, "Fethullah Gülen: Yeni İslami Söylemde Modernitenin Aşılması", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 290-298.

[408] Bunu, Sezgin Koçak, Hakan Yavuz'a, Konya'da yaptıkları görüşmede beyan etmiştir: Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 272.

[409] Süleymancılar; -Ruşen Çakır'ın kitabının ilk baskısının tarihi olan 1990'dan önceki tespitlerine göre- binin üstünde özel binada yüz binden fazla gence kurs vermekte, Avrupa'yı ağ gibi saran 215 İslam Kültür Merkezi'ni bünyelerinde barındırmaktadırlar: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 125-138. Hakan Yavuz'a göre Süleymancılar dört milyonluk mürid sayısıyla ikinci büyük cemaattir. (Bence bu tahmin abartılı olsa da Süleymancılar'ın tahmin edilen gücü hakkında bir kanaat verebilir.): Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 196-202.

[410] Ayrıca Nakşibendiliğin önemli kolları olan Erenköy Cemaati, İsmail Ağa Cemaati ve Menzil Cemaati sayılabilir. Ele alınanlardan sonraki en geniş taraftar kitlesine sahip cemaatler bunlardır. Bu cemaatlerin de söylem ve yayınları; devletin merkezini şiddet kullanarak ele geçirmeye yönelik bir strateji benimsemediklerini, bireylerin "nefsini terbiye" suretiyle maneviyatlarını ilerletme ve vaazlar, yayınlar, yüz yüze görüşme suretiyle bağlılarını arttırma stratejilerini benimsediklerini göstermektedir: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s.56-72.

[411] Şerif Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991, s. 86-87.

[412] Hakan Yavuz, **a.g.e.**, s. 191-192.

[413] John B. Thompson, "Kitle İletişiminin Bazı Özellikleri", Çev ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 210-211.

[414] Marshall McLuhan, **Gutenberg Galaksisi**, 2. bs., Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 47-48.

[415] Erol Mutlu, **Televizyon ve Toplum**, Ankara, TRT Yayınları, 1999, s. 57-58. Mutlu, McLuhan'ın bu durumu niye "Narcissus miti" olarak nitelediğini şöyle aktarır: "Narcissus söylencesine göre genç Narcissus -ki bu narkoz, kendinden geçme, dumura uğrama anlamlarına gelen bir sözcüktür- suda gördüğü kendi yansıyan görüntüsünün bir başkasına ait olduğunu zanneder. Kendisinin ayna sayesinde gerçekleşen uzantısı, kendisinin bir parçası haline gelene kadar algıları dumura uğrar. Kendi uzantısına uyarlanmış ve kapalı bir sistem haline gelmiştir. Bu söylencenin ana fikri, insanların kendilerinin başka bir maddedeki uzantıları karşısında derhal büyülenmeleridir." (s. 58)

[416] Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodem Teori**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 154.

[417] **A.e.**, s. 148-150.

[418] Erol Mutlu, **Televizyon ve Toplum**, s. 163.

[419] Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1991, s. 8, 245-246.
[420] Jack Zipes, “Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi”, Çev ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 227-229.
[421] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s. 169.
[422] **A.e.**, s. 176-177.
[423] Douglas Kellner, “Kültür Endüstrileri”, Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 238.
[424] Althusser’in dikkat çektiği gibi devletin ideolojik aygıtlarının devlet kurumu olması şart değildir; bunlar özel kuruluşlar da olabilir. Althusser “... özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir” demektedir: Lou- is Althusser, **a.g.e.**, s. 170. Türkiye’deki medyaya, örneğin İslami kesimin yönettiği medyaya baktığımızda; bunların işleyişlerinin, devletin kurucu ideolojisiyle uyumlu olmadığı açıktır. Bunun yanında bu uyumsuzluk her hususu kapsamaz; birçok özel medya organıyla beraber İslami kesimin medya organlarının çoğu da devletin bölünmez bütünlüğü veya mevcut ekonomik sistemin devamı gibi bazı hususlarda devletin ideolojik aygıtları gibi fonksiyon görmektedirler. Sonuçta, özel elektronik medyanın çıkışı, tamamıyla, her hususta devletin ideolojisine muhalif aygıtların kurulması değildir; fakat devletin eskisi kadar toplumu manipüle
etme gücü kalmadığını tespit etmek önemlidir.
[425] Jean-Noel Jeanneney, **Başlangıcından Günümüze Medya Tarihi**, 3. bs., Çev. Esra Atuk, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 322.
[426] Stephen P. Cohen, “U.S. Security in a Separatist Season”, **Toward The Twenty- First Century**, Ed. Glenn Hastedt, Kay Knickrehm, New Jersey, James Madison University, 1994, s. 432-433.
[427] Şevket Sayılgan, “Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Yabancı Sermayenin Medyaya Girişi”, **Küreselleştirme Makinesi: Medya**, İstanbul, Beta, 2008, s. 217.
[428] Jean-Noel Jeanneney, **a.g.e.**, s. 146.
[429] **A.e.,** s. 167-190.
[430] **A.e.,** s. 250-252.
[431] **A.e.**, s. 250-255.
[432] Vedat Demir, **Türkiye’de Medya Siyaset İlişkisi**, s. 191.
[433] RTÜK’ün yaptırdığı araştırmada 4376 kişiyle görüşülmüş; bunların 2600’ü radyo dinlediğini, 1776’sı ise radyo dinlemediğini beyan etmiştir: “Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2”, Ankara, 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/up-load/File/Radyo2_DinlemeEgilimleri10sub2010.pdf. 17.06.2010. s. 25.
[434] **A.e.**, s. 34-37.
[435] **A.e.**, s. 29-33.
[436] Faruk Bildirici, “Bu Radyoları mı İstedik?”, **Hürriyet**, 14.10.1997.
[437] Alper Bilgili, **The Re-Organization of the Main Islamic Communities In Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 60, 70-71.
[438] Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2”, s. 11.
[439] **A.e.,** s. 47-50.
[440] **A.e.,** s. 14.
[441] Umut Azak, “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 2. bs., Ed. Nilüfer Göle, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 96.
[442] **A.e.,** s. 105-106.
[443] Francis Fukuyama, **The End of History and the Last Man**, New York, Harper Collins Publishers, 2002, s. 7.

[444] Jean-Noel Jeanneney, **a.g.e.**, s. 260-262.
[445] **A.e.**, s. 293, 295, 301.
[446] Vedat Demir, **Türkiye'de Medya Siyaset İlişkisi**, s. 190-191.
[447] Çiler Dursun, **TV Haberlerinde İdeoloji**, Ankara, İmge Kitabevi, 2001, s. 146148.
[448] **A.e.**, s. 145-259.
[449] **A.e.**, s. 51.
[450] **A.e.**, s. 39, 52.
[451] Theoodor W. Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek", **Kitle İletişim Kuramları**, Der. ve Çev. Erol Mutlu, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2005, s. 242, 249.
[452] Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, **The Global Village**, s. 63-64.
[453] Platon, **Devlet**, 10. Kitap, s. 281-306.
[454] RTÜK, a.g.e., s. 84.
[455] A.e., s. 115-116.
[456] A.e., s. 96.
[457] A.e., s. 108.
[458] A.e., s. 113.
[459] Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat,** s. 620.
[460] Marshall McLuhan, "Classroom without Walls", **Explorations in Communica-tion**, 4. bs., Ed. Edmund Carpenter, Marshall McLuhan, Boston, Beacon Press, 1968, s. 1-3.
[461] Joseph E. Stiglitz, **Globalization and its Discontents**, s. 4-5.
[462] Peter Wolcott, Seymour Goodman, "The Internet in Turkey and Pakistan", Stan- ford, Center for International Security and Cooperation, 2000, ***(Çevrimiçi)*** http://iis-db.stanford.edu/pubs/11911/turkpakinternet.pdf;, s. 28.
[463] TÜİK, "2009 Yılı Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması Sonuçları", T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı:147, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=4104, 18 Ağustos 2009.
[464] Nickburcher, "Facebook Usage Statistics by Country", 2 July 2010, (Çevrimiçi) http://www.nickburcher.com/2009/12/facebook-usage-statistics-by-country. html. 09.07.2010
[465] Facebook "Average User Figures", (Çevrimiçi) http://www.facebook.com/press/ info.php?statistics, 12.07.2010.
[466] Comscore "Turkey Has 7th Largest and Most Engaged Online Audience in Eu- rope", 27 Mayıs 2009, (Çevrimiçi) http://www.comscore.com/Press_Events/ Press_Releases/2009/5/Turkey_has_Seventh_Largest_Online_Audience_in_Eu- rope, 20.08.2010.
[467] ITU "The World in 2009: ICT Facts and Figures", ITU World Telecommunicati- on/ICT Indicators Database, International Telecommunication Union, (Çevrimiçi) http://www.itu.int/ITU-D/ict/material/Telecom09_flyer.pdf, 20.09.2010.
[468] Gary R. Bunt, İslam in the Digital Age, London, Pluto Press, 2003, s. 25-34.
[469] Fethullah Gülen, **Asrın Getirdiği Tereddütler 1-4**, İzmir, Nil Yayınları, 1998.
[470] Bu hesaplaşmada verilen cevapların ne kadar başarılı olduğu felsefi ve teolojik bir değerlendirme konusu olup; sosyolojik-siyasi sonuçlara odaklanan bu çalışmanın ilgi alanının dışındadır.
[471] Bu konudaki binlerce siteye örnek olarak İskenderpaşa Cemaati'nin www.is- kenderpasa.com**,** Süleymancılar'ın www.tunahan.org ve Gülen Cemaati'nin **tr.fgulen.com** adreslerini verebilirim.
[472] Genelde bu tip birçok sayfanın kurucusu ve geliştiricisi birkaç kişi olmaktadır. Bu üye sayıları 1 Mart 2010 tarihli itibariyledir ve üyelerin büyük bir hızla arttığı gözlenmektedir. Bkz**:** www.facebook.com

[473] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s. 172.
[474] TÜİK "Nüfus ve Kalkınma Göstergeleri", (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/ YayinListe.do?method=YayinListe&tb_id=63&ust_id=11, 10.07.2010.
[475] "Türk Eğitim Sisteminin Örgütlenmesi: 2008-2009 Eurybase Raporu", **eacea. ec.europa.eu**, s. 271.
[476] "Türkiye Yurtdışına Erkek Öğrenci Gönderiyor, İşte İstatistikler", 16 Nisan 2008, www.memurlar.net/haber/107623
[477] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 261-263.
[478] Vahap Munyar, "Gülen Okulları 3 Milyon Kişiye Ulaşıyor, Şimdi Şeffaflık Yolu Arıyor", s. 18.
[479] Hakan Yavuz, **a.g.e.**, s. 267.
[480] İştar Gözaydın, **Diyanet**, s. 84.
[481] Diyanet İşleri Başkanlığı "Personel Sayısı", (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls, 25 Temmuz 2010.
[482] Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2005, s. 73; Diyanet İşleri Başkanlığı, "Cami Sayısı", (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls, 3 Nisan 2010.
[483] Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **a.g.e.**, s. 70-71.
[484] Bu Kuran kurslarının 4200'ü il ve ilçe merkezlerinde, 1382'si beldelerde, 2343'ü köylerdedir: (Çevrimiçi)http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/3_Kuran_kursu/3_1_yerlesim_yerine_gore_Kuran_kursu_sayisi.xls, 15 Temmuz 2010.
[485] İştar Gözaydın, **Diyanet**, s. 230-233.
[486] İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 70-71.
[487] Bu araştırmayı Nezir Akyeşilmen "Diyanet Hutbelerinde İnsan Hakları" başlığı ile yapmıştır; bu kaynaktan aktaran: İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 166.
[488] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 163.
[489] Fikret Bila, "Bardakoğlu'nun Verdiği Mesajlar", **Milliyet**, 5 Haziran 2008.
[490] Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **a.g.e.**, s. 36.
[491] Alevi kesimden gelen eleştirilere bir örnek: Battal Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet**, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1994.
[492] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 284.
[493] İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 79-80.
[494] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2006, s. 80.
[495] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 286.
[496] RTÜK, "Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması -2" s. 108.
[497] Time, "The Most Important People of 20th Century", **Time**, 2001; bu kaynaktan aktaran: (Çevrimiçi)http://www.hurriyet.com.tr/yasarnuriozturk/9137926.asp, 02, 07, 2010.
[498] RTÜK, **a.g.e**., s. 136.
[499] **A.e.,** s. 108.
[500] Tayyar Altıkulaç 1989'da bir gazeteyle yaptığı röportajda bu konudaki rahatsızlığını açıklamıştı: İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 74.
[501] Sabah Gazetesi, "Demokratik Açılımı En İyi Vaizler Anlatır", **Sabah Gazetesi**, 4 Mart 2010, (Çevrimiçi)http://www.sabah.com.tr/Siyaset/2010/03/04/demokratik_acilimi_en_iyi_vaizler_anlatir_35699792689, 20.05.2010.
[502] Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **a.g.e.**, s. 73-74.

[503] Bunların belli başlıları şunlardır: www.diyanet.gov.tr,www.diyanetvakfi.org.tr, www.diyanetvakfi.gov.tr,www.isam.ogr.tr.

[504] İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 152-161.

[505] 2009'dan itibaren yayılan "Kürt açılımı" ile ilgili sürecin, bu üçüncü şıkla ilgili ne ölçüde değişime sebep olacağı tartışılmalıdır.

[506] Bu kitapta, kullanımında kişiden kişiye farklılıklar gözlemlenen iki kavramdan "laiklik" kavramını, devletin, dini referanslardan arınması; "sekülerlik" kavramını ise bireylerin, hayatlarında, dini referanslardan uzaklaşmaları anlamında kullandığımı, bir kez daha hatırlatmakta fayda görüyorum..

[507] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 46-47.

[508] A.e.

[509] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, a.g.e., s. 55.

[510] İştar Gözaydın, a.g.e., s. 213.

[511] Mustafa Öcal, **a.g.e.**, s. 548.

[512] **A.e.,** s. 551-552.

[513] Diyanet İşleri Başkanlığı, "İlahiyat Fakülteleri", T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı, (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/linkler/linklerkatagori.asp? kategori=5, 25 Temmuz 2010.

[514] Louis Althusser, a.g.e., s. 172.

[515] Partilere oy verme davranışı ideoloji dışında başka unsurlarla da ilgilidir. Örneğin liderlerin hitabet kabiliyetleri ve karizmaları, partilerin gösterdiği adayların kim olduğu, dürüstlük algısı, seçim barajından dolayı yapılan tahminler, mağduriyetle ilgili algılar gibi unsurlar da verilen oyu etkiler. Partilerin söz konusu edildiği yerlerde, bu tip unsurlar değerlendirilmeden, partilerin sadece ideolojileriyle ele alınacaklarını hatırlatmakta fayda görüyorum.

[516] Birsen Örs, "Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, no: 40, Mart 2009, s. 2-4.

[517] Fatmagül Berktay, "Liberalizm", s. 96; Birsen Örs, **a.g.e.**, 7-8.

[518] Kindi, "İlk Felsefe Üzerine", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 2. bs., Ed. ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2005, s. 10-11.

[519] Kant, **a.g.e.**, s. 14-22.

[520] Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, 4. bs., Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 171.

[521] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey,** s. 255.

[522] Murat Belge, "Sol", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları, 1998, s. 185.

[523] Sosyalist görüşleri temsil eden parti olarak en büyük başarıyı Türkiye İşçi Partisi (TİP) 1960'larda gösterdi, sonra bu başarıyı tekrar eden hiçbir parti olmadı. TİP'in aldığı oyların büyük kısmı da yoksul işçi semtlerinden çok orta sınıfın oturduğu semtlerden geldi: Murat Belge, "Sol", s. 169-172.

[524] "Hafızadaki devamlılığa" ve bu devamlılığın kurulan binalar, basılan kitaplar ve yetiştirilen bireyler gibi unsurlarla devamının önemine Şerif Mardin yaptığımız görüşmede dikkatimi çekti: Caner Taslaman, **Şerif Mardin ile Görüşme,** İstanbul, 4 Nisan 2010.

[525] Pınar Tank, "Political İslam in Turkey: A State of Controlled Secularity", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 11.

[526] Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 53.

[527] **A.e.,** s. 63-64.

[528] Oliver Roy, **Globalized İslam**, New York, Columbia University Press, 2004, s. 1-5.

[529] Michael M. Gunter, Hakan Yavuz, "Turkish Paradox: Progressive Islamists ver-

sus Reactionary Secularists", **Middle East Critique**, London, Routledge, No: 16-3, 2007, s. 299.
[530] Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, **Turkish Democracy Today**, London, I. B. Tauris, 2007, s. 216.
[531] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, s. 42.
[532] **A.e.,** s. 40.
[533] **A.e.**, s. 75-76.
[534] Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, **a.g.e.**, s. 184.
[535] Mehmet Ali Ağaoğulları, "Aşırı Milliyetçi Sağ", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 13. bs., Der: Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 222-223.
[536] **A.e.,** s. 223.
[537] **A.e.,** s. 226.
[538] TÜİK "Milletvekili Genel Seçim Sonuçları", T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/secimdagitimapp/secim.zul, 20.06.2010.
[539] Ali Çarkoğlu, "Ideology or Economic Pragmatism?: Profiling Turkish Voters in 2007", **Turkish Studies**, Vol. 9, No: 2, 2007, s. 324.
[540] Filiz Başkan, "At The Crossroads of Ideological Divides: Cooperation Between Leftists and Ultranationalists in Turkey", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 61-62.
[541] Haldun Gülalp, "Kimlikler, Toplum ve İktidar", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 138.
[542] Michael M. Gunter, Hakan Yavuz, **a.g.e.**, s. 296.
[543] Ziya Öniş, "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", **Middle Eastern Studies**, Vol. 40/4, 2004, s. 114-121,122.
[544] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, s. 30.
[545] Ziya Öniş, **Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective**, s. 7.
[546] Zeynep Gambetti, "İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 152.
[547] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak **a.g.e.**, s. 45.
[548] Örneğin eskinin 141., 142. ve 163. maddeleri gibi yasalarının geri getirilmesi gibi temel düzenlemeler yapılması Meclis'te grubu olan hiçbir partinin temel politikası olmamıştır; yoksa Güneydoğu'da olan olaylar gibi olgulardan dolayı birey haklarının kısıtlandığı birçok örnek bulmak mümkündür.
[549] Kotku'nun vefatından sonra yerine geçen damadı Esad Coşan döneminde partiyle cemaatin arası açıldı. Partinin liderliği ve kontrolü tamamen Erbakan'a geçti: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 223-224.
[550] İhsan Dağı, "Turkey's AKP in Power", **Journal of Democracy**, Vol. 19, No: 3, The Johns Hopkins University Press, Temmuz 2008, s. 26.
[551] Pınar Tank, **a.g.e.**, s. 7.
[552] TÜK, "Milletvekili Genel Seçimi", 1973 ve 1977 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/ reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1_5077.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.
[553] İhsan Dağı, "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 25.

[554] TÜİK, “Milletvekili Genel Seçimi”, 1995 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/re- ports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo 1 .RDF &p_il=0&p_s 1=1 &p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desfor mat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

[555] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 328.

[556] **A.e.,** s. 330-333.

[557] İhsan Dağı, **a.g.e.**, s. 27.

[558] TÜİK, “Milletvekili Genel Seçimi”, 1999 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/re- ports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desfor mat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

[559] İhsan Dağı, “Turkey’s AKP in Power”, s. 27.

[560] Graham E. Fuller, **Siyasal İslam’ın Geleceği**, Çev. Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004, s. 9, 119, 319.

[561] İhsan Dağı, **a.g.e.**, s. 28.

[562] Ziya Öniş, **The Political Economy of Turkey’s Justice and Development Party**, (Çevrimiçi) http://home.ku.edu.tr/~zonis/publications.htm, 20 Ağustos 2010. s. 3-4.

[563] TÜİK, “Milletvekili Genel Seçimi”, 2002 ve 2007 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik. gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

[564] AKP’nin liberal politikaları benimsemesini; Kemalist ideolojiden toplumun bağımsızlaşabilmesi ve ordunun siyasete müdahalesinden korunma ile açıklayan önceki yaklaşımım buna zıt değildir. Tüm bu dinamiklerin (siyasal stratejilerle beraber partinin yöneticilerinin ve tabanının durumunun) bir araya gelmesi, siyasal İslam ile -özellikle ekonomik- liberalizmin birlikteliğine sebep olmuştur.

[565] Gordon Marshall, “Kimlik”, **Sosyoloji Sözlüğü**, Ed. Gordon Marshall, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 1999, s. 407.

[566] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 81.

[567] Geri kalanların % 6’sı kendini “İşçi”, % 18’i geldiği şehirle, % 3,6’sı “İzmirli” olarak tanımlamıştır. Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 121-122.

[568] TÜİK, “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Nüfus Sayımı Sonuçları, 2009”, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı: 15, 25.01.2010. (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=6178, 15.05.2010.

[569] TEİAS, “Türkiye Elektrik Üretim İletim İstatistikleri 2008”, (Çevrimiçi) http://www.teias.gov.tr/istatistik2008/index.htm. 06.06.2010.

[570] Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, s. 154.

[571] Murat Ural, “Bir Toplumsal Röntgen: Radyo”, **Haksöz Dergisi**, No: 73, Nisan 1997.

[572] Douglas Kellner, “Kültür Endüstrileri”, s. 238.

[573] Friedrich Nietzsche, **The Will To Power**, Çev. Anthony M. Ludovici, New York, Barnes and Noble, 2006.

[574] Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 216-236.

[575] Uğur Kömeçoğlu, “New Sociabilities: Islamic Cafes in İstanbul”, **İslam in Public**, Ed. Nilüfer Göle, Ludwig Ammann, İstanbul, İstanbul Bilgi University Press,

2006, s. 163-188.
[576] Şeyla Benhabib, **Critique, Norm and Utopia**, s. 11.
[577] Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 17.
[578] Nilüfer Göle, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, Hazırlayan: Zafer Özcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 179.
[579] Nilüfer Göle, Modem Mahrem, s. 16.
[580] A.e., s. 20-21.
[581] Binnaz Toprak, “Islam and Democracy in Turkey”, **Turkish Studies**, Vol. 6, No: 2, Haziran 2005, s. 181.
[582] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 61.
[583] A.e., s. 58-60.
[584] A.e., s. 62.
[585] Örnek olarak: Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.
[586] Mehmed Said Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, Ankara, Otto, 2009; Caner Taslaman, **Mehmet Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[587] Hüseyin Atay, Kuran’a Göre Araştırmalar 1-3, 2. bs., Ankara, Atay Yayınevi, 1997, s. 2; Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[588] Hayri Kırbaşoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, 2. bs., Ankara, Kitabiyat, 2004, s. 2; Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[589] İlhami Güler, **Direniş Teolojisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010, s.1; Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.
[590] Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, 3. bs., Ankara, Kitabiyat, 2006, s. 2; Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[591] Yazarların birçok kitabı ve makalesinde bu husus gözükmektedir. Bir örnek için: Hayri Kırbaşoğlu, “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler”, **Islamiyat**, C. III, No:3, Temmuz-Eylül 2000, s. 121-137.
[592] Öztürk’ün yüz binlerce adet satan şu kitabındaki alıntıları buna örnektir: Yaşar Nuri Öztürk, **Kuran’daki İslam**, 28. bs., İstanbul, Yeni Boyut, 1997, s. 93-99, 163, 271, 286, 424, 432, 453, 472, 533, 541, 600, 621.
[593] Bayraktar Bayraklı’nın beyan ettiği fikirlerin Ankara Okulu’nun çizgisine hayli yakın olduğu gözükmektedir. Fakat Ankara Okulu’ndan aldığı etkinin boyutunun ne kadar olduğunu bilmiyorum.
[594] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[595] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.
[596] Bu tezlerin listesini, Kırbaşoğlu’nun Ankara İlahiyat Fakültesi’ndeki sayfasından bulabilirsiniz: (Çevrimiçi) http://www.divinity.ankara.edu.tr/tr/index. php?s=apd&p=14, 18.09.2010.
[597] M. Ali Durmuş, **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003.
[598] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[599] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[600] Hatiboğlu bu derginin editörlüğünü yaptı. Kırbaşoğlu (yayın kurulu başkanlığı da yaptı) ve Güler aktif olarak, Tuksal ise çok aktif olmadan burada yayın kurulu üyeliği yaptılar. Atay’ın ise burayla sadece birkaç makalesinin yayımlanması şeklinde ilişkisi oldu. Birkaç yıldır yayınlarına ara veren İslamiyat dergisinin yayın hayatına devam edip etmeyeceği -2010 yılı itibariyle- belirsizdir.
[601] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[602] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

[603] A.e.

[604] Hayri Kırbaşoğlu, “Er-Risale’nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii’nin Rolü**, 2. bs., Ed. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2003, s. 217-267; Hayri Kırbaşoğlu, “İslami İlimlerde Şafii’nin Rolü Üzerine”, İslamiyat, C. II, No: 1, Ocak-Mart 1999, s. 15-34.

[605] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.

[606] Hayri Kırbaşoğlu, “İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine”, **İslamiyat**, C.V, No: 4, s. 109-124.

[607] Mehmed Said Hatiboğlu, İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine-1, Ankara, Otto, 2009, s. 135-141.

[608] Mehmed Said Hatiboğlu, “Düzeltmeye Talib Bozuculuk”, **İslamiyat**, C.IV, No:4, Ekim-Aralık 2001, s. 7-14.

[609] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ie Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[610] Hüseyin Atay, **Kur’an: Türkçe Çeviri,** Ankara, Atay ve Atay, 2007.

[611] Ömer Özsoy, İlhami Güler, **Konularına Göre Kur’an**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997.

[612] İlhami Güler, **Özgürlükçü Teoloji Yazıları,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 43-48.

[613] İlhami Güler, **Direniş Teolojisi,** s. 65-71, 105-120

[614] Yaptığım görüşmede Tuksal cemaatlerin bu husustaki rahatsızlığına dikkat çekti: Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ie Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[615] Caner Taslaman, Hüseyin Atay ile Görüşme, 13 Nisan 2010.

[616] A.e.

[617] Örnek olarak bakınız: Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, s. 129-133.

[618] Mehmed Said Hatiboğlu, “İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine-1”, **İslamiyat**, C. V, No: 1, Ocak-Mart 2002, s. 9.

[619] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ie Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[620] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

[621] Edward W. Said, **Orientalism**, New York, Vintage Books, 1994.

[622] Örnek olarak bakınız: Fazlur Rahman, **İslam**, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999.

[623] **A.e.**, s. 367.

[624] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.

[625] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

[626] Mehmed Said Hatiboğlu, “Kuran-ı Kerim’de Mahalli Hükümler Meselesi”, C. VII, No: 1, Ocak-Mart 2004, s. 7-12.

[627] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[628] Örnek olarak bakınız: Hassan Hanafi, **İslam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture**, Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

[629] Mehmed Said Hatiboğlu, “Düzeltmeye Talib Bozuculuk”, s. 12-14.

[630] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**,, 12 Nisan 2010.

[631] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[632] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.

[633] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

[634] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[635] Heysemi, Mecmau’z Zevaid, C. IV, No: 7671, s. 575; bu kaynaktan aktaran: Ali Osman Ateş, **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, İstanbul, Beyan, 2000, s. 92.

[636] İbn Arak, Tenzihu’ş Şeria’, C. II, s. 217; bu kaynaktan aktaran: Ali Osman Ateş, **a.g.e.,** s. 96.

[637] İbnü’l Cevzi, Mevzuat, C. II, s. 282-283; bu kaynaktan aktaran: Ali Osman Ateş, **a.g.e.,** s. 97.

[638] Tirmizi, Rada 10, 1159, **Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Ed. ve Çev. İbrahim Canan, Ankara, Akçağ Yayınları, 1988, Kayıt No: 3293.

[639] Hafız Zehebi, **Büyük Günahlar**, s. 187; bu kaynaktan aktaran: Kuran Araştırmaları Grubu, **Uydurulan Din ve Kuran'daki Din**, 13. bs., İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2009, s. 226.

[640] Buhari, Salat 90, İlm 18, Ezan 161, Cezau's-Sayd 25; Müslim, Salat 254, (504); Muvatta, Kasru's-Salat 38, (1, 155); Ebu Davud, Salat 110, 113, Ed. ve Çev. İbrahim, **a.g.e.,** Kayıt No: 2732.

[641] İbnü'l Cevzi, **Mevzuat**, C. II, s. 269; bu kaynaktan aktaran: Kuran Araştırmaları Grubu, **a.g.e**., s. 234.

[642] Suyuti, **Leali**, C. II, s. 147; bu kaynaktan aktaran: Kuran Araştırmaları Grubu, **a.g.e.,** s. 33.

[643] Ehli Sünnet İslam'da karizması ve otoritesi en yüksek şahsiyetlerden biri olan Gazali'nin, kadınlar hakkındaki yaklaşımlarının, Ehli Sünnet İslam'ı benimseyen bireylerin, bu konudaki görüşlerinin şekillenmesinde payı büyüktür. Fat- magül Berktay, Gazali'nin kadınlar hakkındaki yaklaşımının Kuran'da ifade edilenden daha çok -Hıristiyan ortodoksinin önemli isimleri olan- Tertullianus ve Augustinus'a yakın olduğunu söyler: Fatmagül Berktay, **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın,** s. 121. Gazali'nin felsefi dehasıyla, fıkıh ve hadis alanlarında beyan ettiği görüşlerinin ayrı değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. Gazali'nin tek bir alandaki çalışmaları incelenerek Gazali'nin tüm alanlarda yaptığı çalışmalar hakkında karar vermek; günümüz Türkiyesi'nde gözlemlediğim yaygın bir hatadır.

[644] İmâm Gazali, **İhyâu Ulûmi'd Din**, C. II, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, s. 71.

[645] **A.e.**

[646] **A.e**., s. 118.

[647] **A.e.,** s. 147.

[648] A.e., s. 149.

[649] A.e., s. 122-123.

[650] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[651] Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, s. 249-250.

[652] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[653] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[654] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.

[655] Örnek olarak bakınız: Mehmed Said Hatiboğlu, "Tesettürden Türbana", İslami- yat, C. IV, No: 2, Nisan-Haziran 2001, s. 7-10.

[656] Caner Taslaman, **îlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

[657] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.

[658] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[659] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset,** s. 58-69.

[660] Pippa Norris ve Ronald Inglehart, **Sacred and Secular**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 134-135.

[661] **A.e.,** s. 142-154.

[662] **A.e.,** s. 134.

[663] Hüseyin Atay, 'v.d.', **İslam Gerçeği**, 3. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995, s. 91-95.

[664] İlhami Güler, "Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar", İslamiyat, C.V, No: 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 51-67; İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, Ankara, **Kitabiyat**, 2002.

[665] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[666] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[667] Başkent Kadın Platformu hakkındaki akademik bir çalışma olarak bakınız: İhsan Toker, **Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı,** Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
[668] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**,12 Nisan 2010.
[669] Bu konuda örnek olarak bakınız: İlhami Güler, **Özgürlükçü Teoloji Yazıları**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 103-105.
[670] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 155-156.